

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьевъ, П. Аршанво (*Франція*), Н. Афанасьевъ, С. С. Безобразова (*Иеромонахъ Кассіана*), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяевъ, П. Бицилликъ, Н. Буннова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцевъ, В. Вейцле, Франка Гавена (*Америка*), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глаазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофниттгера, В. Гриневичъ, *Иеромонахъ Льва Жиллэ*, Л. А. Зандера, В. А. Зандерь, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, (†) П. Н. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кабертца (*Америка*), К. Керна (*Англія*), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†) (*Польша*), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (*Китай*), М. Курдомова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (*Швейцарія*), М. Литвиакъ, Н. О. Лосского, Ж. Маркена (*Франція*), Н. Мочульскаго, Я. Меняшинова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (*Англія*), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полоткевичъ, В. Растрогуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Июка (*Россія*), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Серебренникова, Е. Соловцовъ (Матери Марії), И. Смолича, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (*Германія*), Н. Тиманцева, С. Троцкаго, кн. Г. Н., Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящн. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Энкердорфа, Г. Зренберга (*Германія*), свящн. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Ц. Шаховскаго (*Иеромонахъ Іоанн*), аввата Августина Якубиздана (*Франція*). Кн. С. Щербатова.

— Адресъ редакціи и конторы:
40, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 45-го номера: 10 фр.

Подписная пѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка приносится въ конторѣ журнала.

№ 45. ОКТЯБРЬ — ДЕКАБРЬ 1934 № 45.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

стр.

1. Н. Зерновъ. — Реформа русской церкви и дореволюционный искусство	3
2. Н. Афанасьевъ. — Дѣяни вселенской церкви	16
3. А. Карташевъ. — Личное и общественное спасеніе во Христѣ	30
4. Кн. С. Щербатовъ. — Кризисъ искусства	37
5. Прот. С. Булгаковъ. — О. Александр. Ельчаниновъ	56
6. А. Салтыковъ. — Объ алхимическихъ элементахъ религіоз- наго предания	60
7. С. Франкъ. — Философія и жизнь. (Международный фи- лософійский съездъ въ Прагѣ)	69
8. Новыя книги : П. Бицилликъ. — Н. Мочульскій. Ду- ховный путь Гоголя; К. Мочульскій. — Kobiliński — Elles. Das goldene Zeitalter der russischen Poesie. W. Joukowski.	77

РЕФОРМА РУССКОЙ ЦЕРКВИ И ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ЕПИСКОПАТЪ

Революція пересекла красной чертой исторію Русской церкви.

Все, что было привычнымъ, неизбѣжнымъ, непоколебимымъ въ ея строѣ и бытѣ, оказалось подъ угрозой уничтоженія. Русское православіе стало казаться многимъ или окончательно разбитымъ или во всякомъ случаѣ настолько существенно измѣненнымъ, что между его прошлымъ и будущимъ легла непроходимая пропасть. Но эти чувства едва ли оправданы. Измѣненія дѣйствительно произошли и столь существенные, что они уже наложили свой неизгладимый отпечатокъ на судьбы Русской церкви, но они не уничтожили самой церкви, ни даже ея характерныхъ особенностей.

Напротивъ, Русская церковь выявила свою исключительную жизненность и свою необычайную способность къ приспособленію. Она существуетъ и подъ коммунистами въ Россіи и въ эмиграціи, и въ Америкѣ, и въ Польшѣ и въ лимитрофахъ, подчинаясь измѣнившимся условіямъ своего существованія, но не теряя своихъ отличительныхъ чертъ. Она повсюду стремится осуществлять свою жизнь въ точною соответствіи съ тѣмъ формами, которая она знала въ дореволюціонной Россіи. Эта вѣрность прошлому со всѣмъ его вѣками скопившимся богатствомъ связана, однако, не съ одними положительными свойствами нашей церковной дѣйствительности. Многое изъ того, что свято блюdetся и точно воспроизводится и подъ коммунистами въ Россіи и въ Польшѣ, и въ эмиграціи не соответствуетъ ни апостольскому преданію, ни канонамъ соборовъ, ни даже лучшимъ традиціямъ русского Православія. Ибо церковь синодального периода не толь-

ко обладала духовными сокровищами святости и благочестия, но и тяжко страдала отъ разнообразныхъ недуговъ.

Однимъ изъ самыхъ вѣрныхъ признаковъ заболѣванія церковнаго организма является ростъ вокругъ него сектантскихъ общинъ. Русская церковь до революціи густо обрасла ими и онѣ безпрерывно расли, несмотря на всѣ преслѣдованія государственной власти. Эти общины и теперь повсюду появляются вокругъ ея тѣла. Гдѣ бы ни существовало или ни возникло русское православіе, пососѣству съ нимъ рано или поздно образуется сектантская ячейка. Причемъ, если въ прошломъ преимущественно простой народъ подвергался сектантскимъ вліяніямъ, то теперь ими увлекаются и лица, принадлежащія къ образованнымъ классамъ. Это указываетъ на то, что въ православной церкви далеко не все благополучно, что широкіе круги ея вѣрующихъ не всегда находятъ у нея духовное питаніе и предпочитаютъ искать его на сторонѣ. Однако, вопросъ о томъ, удовлетворяютъ или не удовлетворяютъ современныя формы церковной жизни членовъ русской церкви обычно не возникаетъ даже въ ихъ умахъ и сердцахъ. Русскіе такъ привыкли къ абсолютной неподвижности Православія, что они могутъ представить себѣ только два рѣшенія религіознаго вопроса: или окончательный уходъ изъ Церкви или же беспрекословное признаніе непоколебимости и неизмѣняемости всѣхъ ея современныхъ обычаевъ и установленій.

Вѣра въ неподвижность Православія такъ глубоко вошла въ русское сознаніе, что это его свойство принимается нами за основной признакъ богоустановленности церкви. Отсутствіе знанія церковной исторіи даже у образованныхъ русскихъ дѣлаетъ это заблужденіе неизбѣжнымъ. Оно является поэтому основнымъ прелатствіемъ, мѣшающимъ русскому релігіозному возрожденію. Для большинства русскихъ ученіе о Церкви, какъ о живомъ, постоянно растущемъ организмѣ, простирающемъ свое вліяніе на всѣ сферы жизни, кажется теперь опаснымъ новшествомъ, не согласнымъ съ отеческимъ преданіемъ, хотя въ дѣйствительности именно такое ученіе о церкви раздѣлялось ея лучшими членами въ славныя эпохи ея процвѣтанія.

Неподвижность же русского православія особенно усилилась въ результатѣ петровскихъ реформъ, осуществленныхъ Великимъ Преобразователемъ Россіи по протестантскимъ образцамъ. Русская церковь со временемъ введенія святѣйшаго Синода, скопированного съ Запада, дѣйствительно перестала расти и измѣняться. Она застыла въ мучительной неподвиж-

ности, которая теперь ся членами и принмається за изначала присущее ей свойство (*).

Глубоко укоренившееся убеждение въ томъ, что русское Православіе не должно и не можетъ меняться, основывается обычно на вѣковомъ молчаніи нашего духовенства. Рядовой мірянинъ разсуждаетъ обычно такъ: если бы возможно были измѣненія въ церковной жизни, то обѣ нихъ бы говсрили и ихъ бы вводили наши епископы и священники, если же они никогда не поднимаютъ этихъ вопросовъ, то очевидно, они и не соотвѣтствуютъ природѣ Православія.

Лица, разсуждающія подобнымъ образомъ, обычно, не догадываются о томъ, что скрывается подъ этимъ 200-лѣтнимъ молчаніемъ русского духовенства, сколько страданія и униженія должно было оно пережить, прежде чѣмъ окончательно закрыло свои уста. Русское общество рѣдко знало о тѣхъ мученикахъ изъ среды епископата и священства, которые погибли, подобно еп. Арсенію Миціевичу (†1772) въ казематахъ и въ ссылкахъ за свои попытки возвысить свой пастырскій голосъ. Для многихъ русскихъ епископы и священники перестали быть живыми личностями, они слились въ безликую покорную массу (**).

Но въ дѣйствительности наше духовенство остро признавало недочеты и искаженія русской церковной жизни. И сейчасъ намъ, отдѣленнымъ непроходимой пропастью отъ нашего недавняго прошлаго, особенно интересно остановиться и задуматься надъ тѣми чаяніями и пожеланіями нашего дореволюціоннаго епископата, которые остаются до сихъ поръ почти неизвѣстными русскому церковному обществу. Главнымъ источникомъ нашей освѣдомленности о нихъ являются ответы Епархиальныхъ Архіереевъ на вопросы, обращенные къ нимъ Святѣйшимъ Синодомъ въ 1905 г. по поводу желательности церковныхъ преобразованій.

*) Мы привыкли теперь считать введеніе послѣ Петра Великаго во времена церковныхъ канонамъ длинные волосы духовенства за апостольское предписаніе. Въ то время наѣтъ 42 правило Трурскаго собора запрещаетъ растить волосы даже монахамъ. Русское духовенство до Петра Великаго, вѣрюе соборнымъ постановленіямъ подстригало свои волосы что и до сихъ поръ сблюдалась старообрядцами.

**) Существуетъ разсказъ о гнаменитомъ еп. Іоаннѣ-Іоаннурѣ К. Побѣдоносцевѣ (1880-1905), который хорошо выражаетъ подобное отношение къ епископату. Когда одно высокопоставленное лицо въ разговорѣ съ Побѣдоносцевымъ отмѣтило ему фактъ «единодушія архіереевъ въ молчаніи»: при его правлѣніи церковью, Побѣдоносцевъ явительно сказалъ, иѣть, они нарушаютъ его при подписи протоколовъ синодальныхъ засѣданій, у каждого изъ нихъ свой почеркъ. (Въ оградѣ Церкви № 3, 1933, Варшава.)

Они были изданы въ 1906 г. Святѣйшимъ Синодомъ въ видѣ 4 большихъ томовъ, озаглавленныхъ «Отзывы Епархіальныхъ Архіереевъ по вопросу о церковной реформѣ т. I-III и отдельный томъ Приложения; С. Петербургскя Синодальн. Типогр. 1906. Составленіе этихъ отвѣтовъ относится къ тому моменту, когда члены Русской Церкви смогли на минуту открыть свои уста и свободно выразить свое мнѣніе по поводу положенія Православія въ Россіи. Это было время реформъ русской имперіи, начатыхъ графомъ С. Ю. Витте въ результаѣ проигранной японской войны. Перестройкѣ подверглась жизнь всего государства. Не забыта была и церковь. Государь обѣщалъ созвать Соборъ и для подготовки его было созвано предсоборное совѣщеніе. Въ связи съ этими слухами и ожиданіями вся русская пресса наводнилась статьями по церковному вопросу; въ которыхъ епископы, священники и міряне въ первый разъ за 200 лѣтъ могли свободно обсуждать волновавшіе ихъ вопросы. Въ это же время Святѣйшій Синодъ разослалъ по всѣмъ епархіямъ анкеты, предизначавшіяся для правящихъ Архіереевъ, въ которыхъ запрашивалось ихъ мнѣніе по ряду назрѣвшихъ реформъ церковной жизни. Эти отвѣты представляютъ собою подлинный памятникъ русской церковной исторіи. Въ нихъ русскій епіскопатъ хотя, и подобранный и провѣренный всесильнымъ Побѣдоносцевымъ, произнесъ свой судъ надъ русской церковной дѣйствительностью и его голосъ звучитъ для насъ теперь не только ободрѣніемъ и помошью, но и предупрежденіемъ и даже укоромъ; ибо многое изъ того, на чёмъ настаивали епископы, такъ и осталось не осуществленіемъ и то, съ чѣмъ они боролись, продолжаетъ отравлять церковную жизнь эмиграціи, несмотря на то, что она развивается въ атмосфѣрѣ свободы, не скованная контролемъ свѣтской власти.

Отвѣты епархіальныхъ архіереевъ на синодальную анкету касались общирнаго круга вопросовъ, среди нихъ въ особенности подробно разбирались слѣдующіе пункты:

- 1) Составъ предполагаемаго Собора.
- 2) Раздѣленіе Россіи на церковные округа.
- 3) Преобразованіе церковнаго управлениія.
- 4) Преобразованіе церковнаго суда и пересмотръ законовъ по дѣламъ брачнымъ.
- 5) Епархіальные съѣзы.
- 6) Участіе духовенства въ общественныхъ учрежденіяхъ.
- 7) Общее устроеніе прихода.
- 8) Порядокъ пріобрѣтенія церковной собственности.
- 9) Предметы вѣры: богослуженіе, единовѣріе, посты; пѣніе; нотная сочиненія, моленія за инославныхъ христіанъ.
- 10) Преобразованіе духовно-учебныхъ заведеній.

11) Миссії.

Многія ізъ этихъ проблемъ представляютъ теперь чисто исторической интересъ, ибо исчезли даже сами институты, реформировать которые пытался русский епископатъ въ 1906 г. Другіе отвѣты, наоборотъ, касаются задачъ, до сихъ поръ стоящихъ передъ русскимъ Православіемъ и на нихъ поэтому слѣдуетъ сосредоточить наше вниманіе.

Къ нимъ относятся прежде всего необходимость оживленія приходской жизни и все болѣе остро ощащающаяся потребность обновленія православного богослуженія.

Почти полное угасаніе самодѣятельности прихода въ русской церкви было однимъ изъ самыхъ губительныхъ послѣдствій введенія у насъ оберъ-прокуратуры и Святѣйшаго Синода. Приходъ является основной церковной единицей, жизненной клѣткой вселенского организма церкви, разрушение его означало тяжелое заболѣваніе всего тѣла и ту его страшную неподвижность, о которой упоминалось въ началѣ этой статьи. Русскій епископатъ хорошо сознавалъ это и единодушно настаивалъ на томъ, что начало обновленія церкви должно быть положено возрожденіемъ прихода. Такъ, напримѣръ, Стефанъ, епископъ Могилевскій, въ своемъ отвѣтѣ пишетъ: «съ прихода, какъ съ основной ячейки или простѣйшей единицы церковной жизни, слѣдуетъ начинать все важное дѣло нашего церковнаго переустройства (I т. стр. 79).

«Должно принять всѣ мѣры, чтобы приходъ оять сталъ общиной, братствомъ, живымъ и дѣятельнымъ организмомъ, всѣ члены которого должны быть тѣсно связаны между собою». пишетъ Назарій, еп. Нижегородскій, (II т. стр. 413).

«Начало соборности, полагаемое въ основу преобразованія всего церковнаго строя, прежде всего должно обнять приходъ», пишетъ Киріонъ, еп. Орловскій (II т. стр. 520).

Русскій епископатъ не скрывалъ того, что начало соборности, эта основа благодатности жизни церкви, глубоко повреждено въ русскомъ православіи изъ-за разрушенія приходовъ и епископъ Волынскій Антоній, нынѣ возглавляющей Карловацкій Синодъ сравнилъ православный приходъ въ Россіи съ больнымъ, пораженнымъ тифомъ (I т. стр. 112).

Въ тѣсной связи съ попытками оживотворить приходъ стоялъ вопросъ о выборности духовенства. Совершенно очевидно, что одушевленная и творческая церковная община должна быть возглавляема ею избраннымъ и ею любимымъ пастыремъ, а не лицомъ, назначеннымъ со стороны. Во всѣ эпохи своего процвѣтанія Православная Церковь избрала своихъ пастырей, и отнятіе права избраія отъ мірянъ было вѣрнымъ признакомъ упадка и разложенія данной части церкви. Русская церковь до Петра обладала тоже выборнымъ

духовенствомъ, но бюрократизация ея управлснія, начавшаяся со времени петровскихъ реформъ уничтожила, въ первую очередь это проявление независимости церковной жизни.

Возстановление выборного начала было потому одной изъ самыхъ насущныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и трудныхъ задачъ, стоявшихъ и доселъ стоящихъ передъ русской церковью. Въ 1906 г. только меньшинство (17) епископовъ настаивали на немедленномъ введеніи выборного начала, большинство же считало его пока непримѣнимъ къ жизни, но и среди противниковъ этой реформы находилась значительная группа архіереевъ, которая считала, что осуществленіе выборного начала должно оставаться конечнымъ идеаломъ церкона-го управления. Таково, напримѣрь, бѣло мнѣніе еп. Антонія Волынского и Георгія Астраханского.

Однако и введеніе выборного начала и оживленіе приходской жизни вообще могло осуществиться лишь при условіи подъема духовного и материального уровня духовенства, и большинство архіереевъ оканчиваются свои разсужденія о приходахъ вопросомъ о тяжеломъ состояніи приходскихъ священниковъ. Ел. Тихонъ Костромской пишетъ, напримѣрь, — «Доколѣ наши семинарии не будутъ выпускать изъ своихъ стѣнъ хорошо подготовленныхъ кандидатовъ священства, рев-ностныхъ и благочестивыхъ, до тѣхъ поръ никакія мѣры, принимаемыя къ благоустройству прихода, не принесутъ ни-какой пользы» (II т. 529).

«Затѣмъ необходимо уничтожить главное зло, поселяю-щее разстройство въ отношеніяхъ между причтомъ и приход-жанамъ — плату за требоисправленіе. Этотъ, будто бы апо-стольскій способъ содержанія духовенства вреденъ въ духов-номъ отношеніи: духовенство становится въ глазахъ народа его эксплоататоромъ и между народомъ и духовенствомъ об-разуется антагонизмъ. Духовенство старается получить воз-можно больше, а народъ — отдалиться возможно мѣрышимъ», пишетъ Константинь, еп. Самарскій (I т. стр. 422). Въ поня-тияхъ народа умаляется значеніе таинствъ и требъ церковныхъ, которая должны быть оплачиваемы извѣстной цѣной, пишетъ Инноентій, еп. Тамбовскій (III, 290 стр.).

Отльными преосвященными выдвигались разнообразные проекты замѣны платы за требы другими способами оп-латы содержанія духовенства, на нихъ однано можно сейчасъ не останавливаться, такъ какъ они потеряли свое актуаль-ное значеніе.

Насколько ненормально было положеніе духовенства, въ особенности, сельского и насколько пастырское служеніе было замѣнено чиновничими функциями, показываютъ слѣ-дующія пожеланія Гурія, еп. Симбирскаго. Онъ пишетъ:

«Желательно освободить пастырей отъ всякихъ полицейскихъ обязанностей, отъ всего, что лахнетъ сыскомъ, искоренить затмъ изъ его души воспитанное вѣками рабское чувство и черезъ то развить въ немъ сознаніе своего пастырского достоинства (II т. стр. I).

Епископы Казанскій и Смоленскій настаиваютъ, чтобы священники были освобождены отъ доставки различныхъ свѣдѣній и статистическихъ данныхъ для разнаго рода свѣтскихъ учрежденій. Еп. Пермскій и Олонецкая комиссія предлагаютъ отмѣнить цензуру проловѣдей. Эти предложенія сами по себѣ рисуютъ безотрадность положенія русскаго священника, неправнаго, униженаго, сдавленаго полицейской и духовной цензурой, вымогающаго съ крестьянъ ихъ потомъ добытыя копейки для того, чтобы прокормить свое многочадное семейство. Русская пресса 1905—1906 г. содержитъ рядъ кровью написанныхъ писемъ сельскихъ священниковъ, свидѣтельствующихъ о томъ гнетущемъ моральномъ состояніи, въ которомъ находились многие пастыри церкви. Другимъ выраженіемъ того же явленія были не прекращавшіеся бунты въ семинаріяхъ, безпрерывно возникающіе во всѣхъ концахъ Россіи, и доходившіе до кровопролитія.

Разборъ вопроса о причинахъ недовольства бѣлаго духовенства и ихъ сыновей-воспитанниковъ семинарій не входитъ въ задачу этой статьи, но слѣдуетъ указать, что оно лежало не только нищетой, засиліемъ консисторскаго чиновничества, но и обязательностью монашества для епископата. Это условіе отсѣкло лучшихъ приходскихъ пастырей отъ высшаго служенія Церкви и нерѣдко способствовало развитію честолюбія и карьеризма въ средѣ ученаго монашества. На этой почвѣ выроссталъ острѣйшій антагонизмъ между бѣльмъ и чернѣмъ духовенствомъ, отравляющій жизнь всей церкви и въ особенности атмосферу духовныхъ учебныхъ заведеній. Въ отзывахъ епархиальныхъ архіереевъ, этотъ болезнѣй вопросъ страстно дебатировавшійся въ прессѣ того времени, обходится молчаніемъ. Только Владимиръ, еп. Кишиневскій(*) обращаетъ вниманіе на желательность хиротоніи въ епископы безъ постриженія въ монашество. Среди другихъ мѣръ, предлагаемыхъ для оживленія прихода и улучшенія священства, слѣдующія пожеланія заслуживаютъ вниманія:

Константинъ, еп. Самарскій, предлагаетъ вести особую борьбу противъ основныхъ золъ, подрывающихъ духовную жизнь и силы народа — лъянства и жестокости (**). Съ этой

*) I т. 203 стр.

**) I т. 422 стр.

цѣлью оиъ настаиваетъ на возстановленіи публичнаго церковнаго покаянія.

Николай, экзархъ Грузіи, и Стефанъ, еп. Могилевскій, предлагали возстановить чинъ діаконисъ и поручить имъ дѣло церковной благотворительности. Еп. Архангельскій Іоанникій (*) стоялъ за допущеніе второго брака для вдовъхъ священниковъ и дьяконовъ. Къ его мнѣнію присоединился и еп. Сергій Финляндскій (**).

Но главной заботой всѣхъ преосвященныхъ оказывается богослуженіе. Надъ его улучшеніемъ сосредотачивается преимущественно ихъ вниманіе. Вопросъ этотъ имѣеть и для настъ сейчашъ наиболѣе жизненное значеніе.

Богослуженіе Православной церкви справедливо считается ея членами самыи цѣнныи ея достояніемъ. Въ особенности же прекрасны русскія службы, съ ихъ гармоничныи пѣніемъ, золотомъ ризъ и иконъ, съ горящими свѣчами и разноцвѣтными лампадами. Но это сокровище, столь пышно украшенное любовной ревностью русскаго народа, все болѣе и болѣе теряетъ свое подлинное религіозное значеніе. Оно становится выраженіемъ эстетическихъ эмоцій, неотъемлемымъ украшеніемъ быта или даже средствомъ забыться и отдохнуть отъ скорбной земной жизни. Современное русское богослуженіе можно сравнить съ древними образцами русской иконописи, которые до революціи были какъ въ непроницаемой бронѣ закованы въ золотя ризы и драгоценныи камни, и люди, молившіеся передъ ними, даже не догадывались объ ихъ подлинномъ ликѣ и его строгой красотѣ. Русскіе въ массѣ своей также забыли богослуженіе, которое было бы соборнымъ и непосредственнымъ выраженіемъ ихъ молитвенного духа; художественное пѣніе, торжественныя и мало понятныя символическія дѣйствія священства, еще менѣе понятный, но благозвучный славянскій языкъ — все это стало для нихъ самимъ богослуженіемъ, а его подлинный ликъ давностерся въ ихъ церковномъ сознаніи. Русскій дореволюціонный епископатъ ощущалъ трагедію нашей церкви и въ своихъ отзывахъ безбоязненно предлагалъ приступить къ борьбѣ съ этимъ аломъ.

«Нѣть у народа и истинной молитвы, пишетъ Константина, еп. Самарскій (***) — народа терпѣливо простираетъ (****) цѣлые часы за храмовымъ богослуженіемъ, но это не есть

*) I т. стр. 390.

**) III т. стр. 444.

***) I т. стр. 440.

****) Характерно въ этомъ смыслѣ холячее выраженіе «остоять» обѣдню, всенощную и т. д. Стояніе замѣнено молитву въ сознаніи народа.

молитва, потому что чувство не может поддерживаться цѣльные часы, безъ покманія словъ молитвы, а слова храмового богослуженія выше пониманія народа; богослуженіе кѣлокатно кароду ѿ потому только, что совершается на церковно-славянскомъ языку и прктомъ спѣшнымъ чтеніемъ, ко и прямо потому, что для пониманія его требуется въ извѣсткой мѣрѣ богословское образованіе. Православное богослуженіе есть великое сокровище, если сравкть кашк церковнья пѣсекъ съ малосодержательными лютеранскими гимнами, и когда икбудь дѣло дойдетъ до полѣзованія эткмъ сокровищемъ. Но тѣмъ ке мекѣ, въ каствое время это еще сокровище «сокровенное на селѣ», а кародъ бѣдствуетъ къ голодасть духовно, ке имѣя молитвъ, доступныхъ его покиманію, — кромѣ эктекій къ до нѣкоторой степекъ акаистовъ, которые потому такъ и любкть кародъ, что онк ему кѣсколько покятны. Надобко воспитать кародъ кастволько, чтобы окъ ке скталь за молитву одкѣ поклоны съ крестнымъ знаменіемъ и одко механическое чтеніе клкъ выслушивание непонятныхъ словъ псалтири, тропарей, стихиръ. Нужко, чтобы общественное храмовое богослуженіе, которое нѣкогда въ Гречік было такмъ превосходкмъ средствомъ къ удовлетворенію духовной потребности въ молитвѣ, опять возвратилось на служеніе исткко молитвенному настроенію».

Этотъ отрывокъ, если его внимательно продумать, содержитъ отвѣты на мкогіе каболѣвшіе вопросы современности, можетъ быть и коммуккмъ, къ сектантство къ жестокостк революціи и преслѣдованія церквей могутъ быть объясеки тѣмъ, что сокровище общественной христіакской молитвы, кепосредственаго общекія между Богомъ и человѣкомъ стало для Русскихъ членовъ православной церкви сокровищемъ, «сокровенныемъ ка селѣ», сосудомъ запечатаннымъ семью печатямъ. Не менѣе рѣшателько говорять на ту же тему къ другіе епскопы. Гурій, преосвященый Скмбирскій, пишетъ (*): «Въ то время какъ клкъ возносить пѣски, благодарекія, прошенія и славословія, кародъ остается какъ бы въ качествѣ посторонняго слушателя; отсюда поразительная разница въ настроекіи прксутствующихъ мірякъ въ православныхъ храмахъ съ одкой стороны и въ иконахъ съ другой, разнца ке въ кашу пользу».

Іоакинкій, Епископъ Архангельскій пишетъ: (**). «Храмъ для православного человѣка долженъ бытъ школой къ богослуженію, совершающее въ немъ отдельными уроками христіанской жизни, такъ какъ здѣсь человѣкъ каучается жить, здѣсь

*) 11 ч. 20.

**) I т. 335.

онъ узнаетъ не только, что онъ долженъ дѣлать, но и что думать и чувствовать. Что сказать о школѣ, въ которой ведется обученіе на непонятномъ языкѣ... Православная церковь въ Россіи находится въ этомъ отношеніи въ положеніи худшемъ, чѣмъ всѣ другія народныя школы. Ея богослуженіе, будучи великоглѣбнѣмъ по своему содержанію, остается непонятнѣмъ и вслѣдствіе этого и безъ желательнаго вліянія на простой народъ».

Епископъ Калужскій пишетъ: (*) «Наши богослужебные книги и отчасти Библія переведены на такой языкѣ, на которомъ ни одинъ славянинъ не говорилъ и не писалъ... Многіе тропари и стихари остаются непонятными даже для людей, прошедшихъ высшую богословскую школу, напр. пѣснь «Любити убо намъ яко безбѣдное страхомъ», образцомъ такого же неудачнаго перевода могутъ служить такія употребительныя пѣсни какъ «Иже херувимы» или же начало прошеній въ актенахъ, выраженіе словами «во еже». «Языкъ нашихъ богослужебныхъ книгъ совершенно скрываетъ и часто даже искаиваетъ до ереси смыслъ и содержаніе молитвъ, богослужебныхъ чтеній и пѣснопѣній» — говорить Киріонъ, еп. Орловскій (I т. стр. 520).

«Протестантствующее русское сектантство имѣть успѣхъ среди простого народа въ значительной степени оттого, что умѣть дать ему живое сознательное участіе въ богослуженіи» — пишетъ Стефанъ, еп. Могилевскій. «Богослуженіе совершается у насъ духовенствомъ, а народъ, если онъ и молится въ это время, то его молитва является частной, а не общественной. ... на собраніи же сектантовъ каждый чувствуетъ, что онъ самъ непосредственно и со всѣми вмѣстѣ участвуетъ въ общей молитвѣ».

Это же подтверждаетъ Серафимъ, еп. Полоцкій (I ч. 176).

Можно привести еще много другихъ примѣровъ, выражающихъ тѣ же мысли и чувства. Но наибольшій интересъ, можетъ быть, представляетъ для насть сейчасъ не критика недостатковъ богослуженія, а тѣ мѣры, которая предлагали преосвященные для борьбы со зломъ.

Первой и основной мѣрой является, конечно, немедленное исправленіе текста нашихъ богослужебныхъ книгъ. Епископы Астраханскій и Нижегородскій при этомъ указываютъ, что такая работа велась систематически въ русской церкви въ XVI и XVII вѣкахъ и прекратилась лишь со временеми Петровскихъ реформъ.

Еп. Нижегородскій пишетъ: «необходимо безотлагат-

*) I ч. 41-42.

тельно организовать дѣло исправленія церковныхъ богослужебныхъ книгъ, поставилъ его на широкихъ и свободно-научныхъ началахъ ввѣривъ его ученымъ профессорамъ, пастырямъ церкви и просвѣщеннымъ благочестивымъ мірянамъ. Исправленія эти должны имѣть ту главную цѣль, чтобы церковные богослужебные книги сдѣлать вполнѣ удобопонятными современному православному русскому народу (II ч. — 462).

Большинство епископовъ склонилось къ сохраненію церковно-славянского языка, но меньшинство настаивало на русскомъ (еп. Сергій Финляндскій, Тихонъ Иркутскій, Влади-міръ Кишеневскій, Іоанникій Архангельскій; еп. Евлогій Холмскій допускалъ лишь чтеніе русской псалтири). Но измѣненія одного языка богослужебныхъ книгъ было, конечно, недостаточно, и отзывы епископовъ содержать рядъ другихъ весьма интересныхъ пожеланій. Среди нихъ заслуживаетъ особаго вниманія предложеніе замѣны нынѣ дѣйствующаго богослужебного устава, предназначенаго для монастырей, новымъ и имѣющимъ въ виду нужды приходскаго храма. (О немъ подробно пишутъ епнск. Архангельскій и Астраханскій, Нижегородскій, Калужскій, Рижскій, Холмскій и многіе другіе). Еп. Орловскій, Калужскій, Рижскій указываютъ на необходимость сокращенія службъ, избавленія ихъ «отъ томительныхъ дланихъ и многократныхъ однообразныхъ повтореній» *). Еп. Смоленскій отмѣчаетъ, что «нынѣ дѣйствующій уставъ не есть норма для мірянъ, онъ созданъ исключительно для монаховъ... съ единственной цѣлью дать возможно менѣе свободного времени отъ молитвы... и тѣмъ оградить ихъ отъ искушеній мысли, желаній и праздности » (**).

Среди другихъ сокращеній заслуживаетъ вниманія предложеніе еп. Полтавскаго выпустить изъ литургіи эктенін объглашенныхъ и всѣхъ слѣдующихъ за ней по примѣру греческой церкви. Его мнѣніе раздѣляютъ еп. Костромскій, (II. 544), Нижегородскій (II. 461), Самарскій (I. 444) и Холмскій. Архіепископы Тихонъ Алеутскій (будущій патріархъ) Епнскопъ Нижегород. (II. 461) и Сергій Финляндскій (III. 444) выскаживаются въ пользу чтенія вслухъ тайныхъ евхаристическихъ молитвъ, которая несмотря на все свое значеніе, остаются совершенно неназвѣстными членамъ церкви.

Другими мѣрами, предлагавшимися епнскопами было введеніе общаго пѣнія, частая проповѣдь, совершаемая посреди храма, устройства сидѣній, которая позволили бы болѣе внимательно вслушиваться въ церковныя поученія, удлиненіе Евангельскихъ и апостольскихъ чтеній, которая въ на-

*) I ч. 529,

**) III ч. 44.

стоящее время стопъ кратки, что нерѣдко состоять всего изъ иѣскопъкъ стиховъ. Чтеніе Евангелія и другихъ молитвъ предлагалось перенести на середину храма и совершать ихъ по примѣру древней церкви съ особаго возвышенія, такъ чтобы молящіе дѣйствительно могли бы слышать предлагаемыя имъ поученія. Евфимій, епископъ Енисейскій, наставлялъ на увеличеніи числа храмовъ и совѣтовалъ не смущаться ихъ возможнымъ скромнымъ убранствомъ, «ибо Духъ Святой сошелъ на апостоловъ не въ великолѣпномъ храмѣ, а въ бѣдной горницѣ», пишетъ онъ (III. стр. 444). Въ особенности настойчиво рекомендуютъ епископы вводить повсюду общее пѣніе и снабдить народъ дешевыми изданіями богослужебныхъ чиновъ съ объясненіями всего происходящаго въ храмѣ.

Таковы были въ общихъ чертахъ выводы и пожеланія русского дореволюціоннаго епископата. Теперь мы можемъ только подтвердить оправданность его опасеній и засвидѣтельствовать разумность его предложеній. Можетъ быть, многое было бы предотвращено въ трагической судьбѣ русской церкви, если хотя бы даже часть этихъ реформъ оказалась проведенной въ жизнь, но императорская Россія до послѣдней минуты своего существованія не рѣшила дать церкви свободу. Послѣдніе годы передъ революціей вмѣсто ожидаемаго обновленія принесли Русскому Православію пишь новыя униженія и испытанія.

На основаціи просмотрѣнныхъ материаловъ, возможно сдѣлать слѣдующій краткій итогъ общаго состоянія Православія въ Россіи наканунѣ міровой войны и коммунистической революціи.

1) Русская церковь въ лицѣ своего епископата ясно соизвала нужду въ обновленіи и реформахъ. Ея члены, однако, были лишены возможности ихъ осуществленія, такъ какъ управление церковью было изъято изъ рукъ клира и мірянъ и передано въ распоряженіе чиновниковъ, возглавлявшихся оберъ-прокурорами Святѣйшаго Синода.

2) Недуги, поразивши церковный организмъ, согласно оцѣнки епископовъ, касались не второстепенныхъ вопросовъ, а самыхъ основъ церковной жизни. Повреждена была соборная молитва церкви, нарушена была духовная связь и довѣріе между пастырями и пасомыми, уничтожены каноническая форма церковнаго управления, приходская жизнь была въ значительной степени свѣдена на нѣть.

3) Прямымъ слѣдствіемъ всѣхъ поврежденій были отпаденіе членовъ церкви въ расколъ и сектантство, религіозное невѣжество и суевѣріе широкихъ круговъ вѣрюющихъ и общее обезсипованіе церкви.

Но, несмотря на все это' Русское Православіе не поте-

ряло своей благодатной силы и оно оказалось способнымъ выполнять свою миссію даже въ условіяхъ гоненія, которое превосходитъ по своей продуманности и напряженности все, что когда-либо пришлось испытать земной Церкви.

Это преслѣдованіе съ особой силой вновь поднимаетъ вопросы, затронутые въ отвѣтахъ русского дореволюціонаго епіскопата и оно налагаетъ на насъ, членовъ церкви, остававшихся въ сферѣ непосредственной борьбы, особую отвѣтственность. Мы, конечно, лишиены возможности решать какие бы то ни было вопросы, насущающіеся всей Русской Церкви, но мы можемъ въ условіяхъ данной намъ свободы и безопасности думать и работать надъ путями оживленія началь соборности въ Русскомъ Православіи.

Это есть та задача, которая поставлена передъ нами самой жизнью и къ выполнению ея призываѣтъ насъ вся славная и емѣстъ съ тѣмъ трагическая исторія нашей Русской Православной Церкви.

Н. Зерновъ.

ДВЪ ИДЕИ ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

„Όπου ἀνὴρ κριστός, Ἰησοῦς, ἔχει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία“
Ignatius ad Smyrn. 8, 2.

Католическая церковь до настоящего времени остается чуждой такъ называемому «экуменическому движению» *), въ которомъ принимаютъ участіе представители православной церкви, англиканской церкви и протестантизма. Въ этомъ фактѣ все до извѣстной степени парадоксально. Выявление вселенской природы христіанства взяли на себя представители тѣхъ церквей, которые до самаго послѣдняго времени слишкомъ мало — если не сказать больше — интересовались вселенскими задачами. Съ другой стороны почти полное равнодушіе къ экуменическому движению проявляютъ та церкви, которая никогда не забывала своего вселенского призыва. Католическая церковь по самой своей природѣ есть вселенская церковь, и такой она была съ самого начала своего существованія, такой она остается и въ настоящее время. Надо быть справедливымъ къ католичеству и пора отказаться отъ взгляда, что движущей силой католичества является одно только стремленіе папъ къ власти надъ христіанскимъ міромъ. То, чѣмъ жило въ теченіе многихъ вѣковъ и чѣмъ живеть и движется и сейчасъ католичество, есть его вселенское призваніе и вселенскія задачи. Это сказалось на его учениіи о церкви, на самомъ устройствѣ церкви и даже на его учениіи о таинствахъ. Католичество не мыслить себя виѣтъ своей вселенской природы. Съ особой силой вселенское самосознаніе католичества отразилось на его извѣстномъ учениіи, по которому всяїй пра-

*) «Экуменическое движение» я беру, какъ принятый *termīnus technicus*, для обозначенія движенія къ единству и возобновленію христіанского міра и различаю его отъ понятій «икуменическій» и «икуменизмъ».

внльно крещенныи христіаниъ eo ipso является членомъ католической церкви. Если один — ея истинныи и вѣрныи дѣти, то другіе — блудные сыны, но тѣ и другіе — ея дѣти. И потому, если католичество отталкивается отъ участія въ экуменическомъ движениі, то именно въ силу своей вселенской природы, своего вселенского призванія, своихъ вселенскихъ задачь. Идея вселенской церкви, которую представляеть католичество, приходитъ въ столкновеніе съ другой идеей той же вселенской церкви, которая лежитъ или должна лежать въ основѣ «екуменического движения». Подлинное единство христіанскаго міра зависитъ отъ того, какая изъ этихъ идей окажется въ настоящемъ время историческн дѣйственной.

* * *

17 вѣковъ тому назадъ одинъ изъ величайшихъ западныхъ христіанскихъ писателей — Кипріанъ — писалъ: *«una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa est»*. (Ер. 55). Это означаетъ, что едная Христова церковь, мистическое тѣло Христа, въ эмпирическомъ аспектѣ своего существованія раздѣлена на отдѣльныя церкви — церковныя общины. Это поинманіе вселенской церкви возникло подъ влияніемъ извѣстнаго мѣста изъ посланія ап. Павла къ Коринфянамъ: «Ибо, какъ тѣло одно, но имѣетъ многіе члены, и всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло, такъ и Христосъ. Ибо всѣ мы однимъ Духомъ крестились въ одно тѣло, иудеи или Еллнны, рабы или свободные, и всѣ напоены однимъ Духомъ... И вы тѣло Христово, а порознь члены» (I Кор. 12, 12, 13, 27). То, что было сказано ап. Павломъ объ отдѣльныхъ членахъ церковныхъ общнъ, перенесено было на цѣлья церковныя общины. Каждый христіанинъ есть членъ тѣла Христова. «А если бы всѣ были одинъ членъ, то гдѣ было бы тѣло.» (I Кор. 12, 19) Всѣ вмѣстѣ они единое тѣло Христово, едная Его церковь. Въ порядкѣ перенесенія этого ученія на вселенскую церковь каждая отдѣльная церковная община представляется, какъ отдѣльный членъ тѣла Христова, а вселенская церковь есть совокупность этихъ отдѣльныхъ церковныхъ общнъ. Когда ап. Павель излагалъ коринфянамъ свое ученіе о церкви, какъ отъ тѣла Христовомъ, онъ имѣлъ въ виду утвердить среди нихъ сознаніе единства церкви и преиратить раздѣленія, а Кипріанъ своимъ ученіемъ о вселенской единой церкви какъ бы утверждалъ раздѣленіе. «Развѣ раздѣлился Христосъ — *divisus est Christus?* (I Кор. 1, 13), спрашивалъ апостолъ. *«In multa membra divisa est»* — отвѣчалъ Кипріанъ. Несомнѣнно, что для Кипріана вселенская церковь, кань единое тѣло Хри-

ство, а слѣдовательно, какъ цѣлое, существуетъ ранѣе своихъ частей — отдѣльныхъ церковныхъ общинъ, тѣмъ не менѣе при его пониманіи вселенской церкви первично должна восприниматься не цѣлостъ и единство вселенской церкви, а ея отдѣльные члены. Въ этомъ заключался основной недостатокъ перенесенія ученія ап. Павла объ отдѣльныхъ членахъ церкви на цѣлую церковную общины.

Въ своемъ ученикѣн объ единству церкви, какъ тѣла Христова, ап. Павелъ исходилъ главнымъ образомъ изъ евхаристического момента. Въ моментъ евхаристического приношения церковная община реально воспринимаетъ себя, какъ *единое цѣлое*, какъ живое *единое Христово тѣло* и только во вторичномъ порядкѣ различаются отдѣльные ея члены. Въ Евхаристії происходитъ дѣйствительное соприносование и соединеніе мистического и эмпирическаго единства церкви. «Одинъ хлѣбъ, и мы многіе, ибо всѣ мы причащаемся отъ одного хлѣба» (I Кор. 10, 12). Евхаристическое собраніе есть цѣлостное единство, не раздѣляемое и не разсѣкаемое. Евхаристического воспріятія вселенской церкви, какъ состоящей изъ различныхъ отдѣльныхъ общинъ, не можетъ быть. Евхаристического собранія *такой* вселенской церкви эмпирически не существуетъ, а вмѣстѣ съ этимъ ослабляется реальность единства церкви. Хотя мистически оно есть единое тѣло Христово, но эмпирически она есть до нѣкоторой степени нѣкая сумма слагаемыхъ — отдѣльныхъ частей. Поэтому св. Кипріанъ могъ говорить о «*sopexa et ubique conjuncta unitas catholicae ecclesiae*» (Ер. 55, 24), т. е. о связаннымъ и соединенномъ единству вселенской церкви. Отдѣльные члены ея такъ связаны (*sopexa*) между собою, какъ связаны между собой вѣти дерева или какъ соединены (*conjuncta*) простыя слова въ сложномъ словѣ. Всѣ вмѣстѣ взятые они по другому выражению Кипріана представляютъ «*comparago corporis ecclesiastici*» (Ер. 55, 24), т. е. совокупность церковнаго тѣла, соединеніе, подобно соединенію души человѣка съ тѣломъ. Такимъ образомъ по мысли св. Кипріана, вселенская церковь есть, если не механическое, то во всякомъ случаѣ вѣнчаное соединеніе тѣсно-примыкающіхъ другъ къ другу частей — соединеніе и связанность *per totum mundum und totum orbem* раздѣленныхъ (*divisa*) отдѣльныхъ частей, отдѣльныхъ церковныхъ общинъ.

Какъ и кѣмъ осуществляется это единеніе, это согласие отдѣльныхъ частей вселенской церкви? На этотъ вопросъ Кипріанъ отвѣчаетъ ученіемъ объ епископатѣ. Кромѣ ученія объ единству церкви, у Кипріана имѣется ученіе объ единству епископата. Это послѣднее постулируется у него единствомъ церкви (хотя логически это могло бы происходить въ обратномъ порядке). Подобно тому, какъ церковь раздѣлена на

миожество членовъ, такъ и епископатъ разыпанъ (*diffusus*) на миожество отдельныхъ епископовъ (Ер. 55, 24). Природа единства епископата выступаетъ у Кипріана даже яснѣе, чѣмъ природа единства церкви, имению единство епископата есть *concors numerositas* — согласная миожественность, т. е. миожественность отдельныхъ епископовъ, соединенныхъ братской сердечной любовью (*concors*), находящихся въ такомъ согласіи, какъ отдельные звуки, образующіе гармонію. Каждый епископъ имѣть однаковыя права, такъ какъ онъ, какъ членъ согласной миожественности, получаетъ непосредственно отъ ап. Петра всю полноту іерархической власти. Въ своей общинѣ онъ стоитъ на мѣстѣ Христа, *vice Christi*, а потому нѣтъ и надъ нимъ другой власти, отъ которой онъ бы зависѣлъ. Онъ средоточіе церковной общины, онъ эмпирическое выявление своей церкви, черезъ него, какъ члена согласной миожественности, его община становится членомъ единой вселенской церкви, и наоборотъ, черезъ свою общину, какъ члена Христова тѣла, онъ — епископъ — становится членомъ епископата. Это имению то, что Кипріанъ хотѣлъ выразить своей знаменитой формулой: «церковь въ епископѣ и епископъ въ церкви». Ученіе Кипріана объ епископатѣ дополняетъ его ученіе о вселенской церкви: согласная миожественность — *concors numerositas*, — разыпаниаго по цѣлому миру епископата выявляетъ согласное соединеніе вселенской церкви, т. е. *comrago* (составление, сборъ) церковнаго тѣла осуществляется черезъ епископатъ.

Въ ученіи Кипріана единство вселенской церкви, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вселенская природа, выступаютъ въ нѣкоторомъ ослабленномъ видѣ. Этого недостатка самъ Кипріакъ не чувствовалъ, такъ какъ онъ очень непосредственно воспринималъ единство своей церковной общины, какъ единство церкви (*unitas ecclesiae*), полноту ея вселенской природы и свое единеніе съ ней. Знаменательно то, что отставая противъ Рима практику Карфагенской церкви въ вопросѣ о падшихъ и перекрещиваніи еретиковъ, онъ исходилъ не изъ своего понятія вселенской церкви, а изъ непосредственного духовнаго опыта единства своей церковной общины. Для Карфагена этотъ опытъ ея вождя былъ сильнѣе и важнѣе всякаго ученія.

Другой недостатокъ ученія Кипріана о вселенской церкви заключался въ его незавершеннosti. Графически его ученіе можно было бы представить въ видѣ усѣченного конуса. Нижнее основаніе представляетъ согласное соединеніе отдельныхъ церковныхъ общинъ — вселенскую церковь, верхнее — согласную миожественность епископата. Усѣченный конусъ не имѣть своей завершающей точки, своей вершины, не имѣть

такой завершающей точки и учение Киприана. Конечно, можно было бы оставаться при учении Киприана — обь этомъ свидѣтельствуетъ самъ Киприанъ, который не дѣлалъ дальнѣйшихъ выводовъ изъ своего учения, — но не могло не существовать вполнѣ естественного желания закончить и завершить учение св. Киприана. Это сдѣлалъ Римъ. Основываясь на учении Киприана Ёома Аквиинатъ могъ писать, что «нѣть единства безъ высшей и вселенской власти, такъ какъ церковь составляетъ одно тѣло, то нужно для обеспеченія этого единства, чтобы надъ епископской властью, ограниченной предѣлами отдельной церкви, господствовала власть неограниченная иначеъ другимъ, кромѣ границъ самой церкви, т. е. власть папы» (C. Gent. lyc. 76). Мысль Аквиината очень ясна: церковь есть тѣло, состоящее изъ разныхъ частей, но чтобы эти части не разсыпались, необходимо, чтобы «единство поддерживалось словомъ одного», а такъ какъ соединеніе отдельной части съ цѣлью осуществляется черезъ епископа, то необходимо имѣть на ряду съ епископомъ — главой своей церкви — единную главу всей вселенской церкви. Если же отказываться отъ видимой главы вселенской церкви, то надо и отказаться отъ епископа, какъ главы отдельной церкви. Если каждый епископъ есть *vice Christe* въ своей церковной общинѣ, то для всей вселенской церкви долженъ быть *vicarius Christi*. Учрежденный конусъ получилъ свое завершеніе — этой завершающей точкой оказался римскій первосвященникъ. Согласное множество епископата — верхнее основаніе конуса — получило свою вершину, главу этой множественности, а透过 епископатъ и вся церковь. Власть папы по существу есть власть единная и вселенская, такъ какъ назначеніе этой власти сохранять эмпирическое единство вселенской церкви透过 возглавленіе вселенского епископата. Ни одна церковная община не можетъ быть членомъ церкви, какъ только透过 своего епископа, а епископъ лишь постольку глава своей церкви, поскольку онъ членъ епископата, единственной главой котораго, какъ бы этотъ епископатъ ни расширялся, является римскій епископъ. Основаніе конуса можетъ и должно расширяться, оно должно обхватить эмпирическія границы церкви — земного міра, но вершина конуса остается всегда одной и той же. Все то, что вѣтъ конуса, падаетъ въ пустоту, оно находится вѣтъ церкви. Въ системѣ римского католичества, даже шире, при пониманіи вселенской церкви, какъ состоящей изъ отдельныхъ частей, власть римскаго епископа не можетъ быть иной властью, какъ только вселенской. Надо понять и почувствовать, какъ это почувствовали и полюбили католики, что нельзя ограничить эту власть, нельзя войти съ ней въ нѣкоторый компромиссъ.

Надо брать ее тань, канъ она есть, или надо вообще отказатьсь отъ нея: или замѣнить ее властью другого вселенского епископа, или прйти къ иному пониманію единства церкви и ея вселенской природы.

Къ началу Никейской эпохи учение Киприана о вселенской церкви было почти что господствующимъ учениемъ, хотя и не единственнымъ, какъ мы увидимъ ниже, на Западѣ и на Востокѣ. Съ Константина Великаго это учение надолго опредѣлило ходъ церковной исторіи, такъ какъ оно необычайно удачно подошло къ римской имперіалистической идеѣ: оно оплодотворило по новому эту идею, но и само подъ вліяніемъ этой идеи значительно видоизмѣнилось. Вселенская церковь получила характеръ экуменическій. Нѣтъ надобности вдаваться здѣсь въ филологической разборъ термина *oikoumeños*, но все же слѣдуетъ отмѣтить, что до паденія Византіи не только на языкѣ государственномъ, но и церковномъ, *oikoumeños* означала Имперію. Икуменические (вселенскіе) соборы первыхъ 7 вѣковъ означали соборы имперской церкви: они объединяли, обхватывали и выражали церкви въ предѣлахъ Римской имперіи, они были именно въ этомъ смыслѣ, а не въ томъ, что были государственно-церковными учрежденіями, имперскими соборами. Идея имперской церкви вполнѣ естественно должна была родиться, такъ какъ трудно предположить, чтобы христіанскіе дѣятели первой эпохи лишьны были совершенно политического сознанія. Наши первыя свѣдѣнія объ идеѣ имперской церкви восходятъ къ III-му вѣку: антиохійскій соборъ 268 года по дѣлу Павла Самосатскаго составилъ посланіе ко всемъ епископамъ *oikoumeños*. Когда христіанская церковь стала государственной, эта идея должна была сказаться еще болѣе интенсивно. На усиленіе этой идеи имѣло вліяніе одно весьма важное обстоятельство. Понятіе «имперской церкви» не исключало понятія «вселенской-мировой» церкви, тань канъ сама римская имперія мыслилась и рассматривалась, какъ вселенская, всемірная. Икуменическая церковь включала въ себѣ не только церкви въ предѣлахъ Имперіи, но и за ея предѣлами, гдѣ только существуютъ христіанскія общины, подобно тому, какъ власть римскаго императора выходила за предѣлы его имперіи и распространялась повсюду, гдѣ только есть «населенная земля (*oikoumeños* γῆ), хотя бы она тамъ фактически не признавалась. Когда на Константинопольскомъ соборѣ 879-880 года римскіе легаты требовали отъ собора признания юрисдикціи римскаго епископа надъ болгарской церковью, соборъ отклонилъ это требованіе, какъ выходящее за предѣлы власти собора, но прибавилъ, что с борьбы надѣется, что Господь вновь подчинитъ императору весь міръ и тогда, конечно, царь вновь

передълнить церковные діоцезы и каждый патріархъ полу-
чить даже болѣе того, что онъ самъ желаетъ (Maasi, f. 17a,
Col. 420). Въ силу этого границы икumenической церкви сов-
падали въ идеалѣ съ границами міровой церкви. Если единая
Христова Церковь раздѣлена на отдельныя части, разсѣян-
ная по всему міру, то эмпирически вселенская церковь есть
согласная множественность всѣхъ отдельныхъ частей, на-
ходящихся въ римской «ікоицѣ». Съ другой стороны римская им-
періалистическая идея подъ вліяніемъ иден имперской-ику-
менической церкви получала новое — христіанское — обос-
нованіе: «Римскій императоръ помазуется великимъ міромъ
и поставляется царемъ и самодержцемъ Ромеевъ, т. е. всѣхъ
христіанъ» (Павловъ, Памятники, стр. 271, прим.), такъ ду-
мали въ Византіи даже въ XIV вѣкѣ.

Христіанска обоснованія имперіалистическая идея спо-
собствовала появлению церковного имперіализма, точнѣе она
способствовала усиленію тѣхъ тенденцій къ господству и вла-
сти, которые уже имѣлись въ церкви въ до-константиновской
періодѣ. Кипріанъ признавалъ полную равноправность и
равноцѣнность всѣхъ составныхъ частей вселенской церкви.
Но уже ап. Павель предостерегалъ отъ соревнованія коринф-
скихъ христіанъ и доказывалъ имъ, что «члены тѣла, ко-
торые кажутся слабѣйшими, гораздо нужнѣе» (I Кор. 12,
23). Тѣмъ легче такого рода соревнованіе могло возникнуть
между церковными единицами въ римской имперіи. Идея ику-
менической церкви давала этому соревнованію вполнѣ опре-
дѣленную цѣль: стремленіе къ первенству власти надъ всѣми
составными частями имперской церкви. Борьбой Александрии
и Константинаopolia, Константинаopolia и Рима наполнена
церковная исторія. Парадоксально то, что въ этой борьбѣ
Константинополь притязалъ на церковный имперіализмъ, на
римскій икumenизмъ. Когда въ VI вѣкѣ или впервые въ исторії
церкви константинопольский патріархъ принялъ титулъ все-
ленского («ікоицемобъ»), то онъ это свое призваніе понималъ, какъ
имперское. Напрасно противъ принятія этого титула проте-
стовалъ—отчасти, можетъ быть и искренно—римскій перво-
священникъ, на сторонѣ константинопольского патріарха бы-
ла Имперія. Римъ находился въ гораздо большей степени
на церковной позиції. Въ основѣ притязаній римскаго пре-
стола лежала правильная по существу, но не правильно по-
нятая въ концепціи вселенской церкви, мысль о томъ, что
«Богъ соразмѣрилъ тѣло, внушивъ о менѣе совершенномъ
большее попеченіе» (I Кор. 12, 24). Въ томъ пониманіи все-
ленскости, которое установилось съ Кипріана, идея цер-
ковного попеченія необходимо принимала правовой характеръ
и въ результатѣ совпадала съ идеей церковного имперіализма.

Въ конечномъ счетѣ Римъ и Константинополь на разныхъ путяхъ стремились къ одному и тому же: къ вселенскому гла-венству надъ вселенской-иакумейской церковью. Въ этомъ различіи путей успѣхъ Рима и неудача Константинаopolia.

Значеніе Константинаopolia естественно должно было уменьшиться, когда римскій государственный имперіализмъ исторический оказался неосуществлімъ. Константинаopolь при-нужденъ былъ отказаться отъ церковнаго имперіализма. Съ другой стороны ослабленіе римскаго имперіализма онончатель-но освободило вселенскія притязанія римскихъ папъ. До это-го момента какъ церковный имперіализмъ Константинаopolia, такъ и идея видимаго гла-венства римскаго епископа сдер-живались властю римскаго императора. Въ ослабѣвающей византійской имперіи и церкви сквозь идею имперской церкви стала проступать идея вселенской — міровой церкви очень близкая и тому поиміанію, которое установилось въ католи-ческой церкви. По мѣрѣ того, какъ тусинѣли величіе и блескъ имперіи Ромеевъ, чѣмъ больше уменьшались предѣлы Ко-нстантинаopolского патріарха, тѣмъ сильнѣе выступала эта идея. «По долгу, лежащемъ на мнѣ, какъ общемъ отцѣ, свы-ше отъ Бога поставленомъ для всѣхъ повсюду находящихся христіанъ, я всегда пеинусь, подвизаюсь и молю Бога о ихъ спасеніи», «Ибо таинъ ианъ Богъ поставилъ иашу мѣрность предстоятелемъ всѣхъ, по всей вселенной находящихся хри-стіанъ, попечителемъ и блюстителемъ ихъ душъ, то все за-висить отъ меня, какъ общаго отца и учителя». И еще: «Я всеобщій судія вселенской, ио миѣ прибѣгаєтъ обижениій христіанинъ и получаетъ удовлетвореніе» (Павлов, Памятники, стр. 99, III, 249). Это писалъ ие римскій папа, а византійскій патріархъ на исходѣ Византіи. Исторически это оказалось поздно. На Западѣ въ 13 вѣкѣ римскій епископъ прочio ут-вердилъ свои позиціи. На Востокѣ паденіе Византіи и усилен-ное развитіе автокефальности въ помѣстныхъ церивахъ зна-чительно уменьшаютъ роль Константинаopolia. «Согласная мно-жественность» восточной православной церкви разсыпается на вполиѣ самостоятельнѣя церковныя единицы — помѣст-ные церкви. Послѣднія замыкаются въ самихъ себя, живутъ своими интересами и становятся національными церквами. Въ силу же національности помѣстныхъ церивей міровой церковный имперіализмъ дѣлается невозможнымъ. Онъ имѣть тѣмъ менѣе шансовъ на успѣхъ, что самъ имперіализмъ тे-ряетъ свою антивию. Идея національности нового времени не мирится съ имперіализмомъ. Если онъ и вспыхиваетъ вре-мя отъ времени въ новой исторіи, то уже въ иной формѣ. Это уже не міровой римскій имперіалізмъ, а измѣненный и при-способленный къ новымъ условіямъ — національный импе-

ріалізмъ. Этую же форму — національного церковного імперіалізма — приймаєтъ іногда въ помѣстныхъ церквахъ старая ідея церковного мірового імперіалізма.

Такова судьба Кипріановской ідеи вселенской церкви на Востокѣ. Это было бы банкротствомъ Востока въ осуществлениі этой ідеи, если бы на Востокѣ не было другого пониманія вселенской природы и единства церкви. Успѣхъ исторической миссії Рима не даваль или даваль очень мало места для развитія другого ученія о вселенской церкви. Восточная церковь находилась въ этомъ отношеніи въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ. Нри отсутствііи эмпірическаго единства должна была сохраняться потребность въ иномъ единству — безъ видимаго главы церкви. И, дѣйствительно, сознаніе духовнаго единства въ восточной церкви никогда не прекращалось, несмотря на полное видимое раздѣленіе отдѣльныхъ его частей. Сохраненіе этого единства возможно было только на основѣ иного пониманія вселенской церкви, чѣмъ то, которое дано было въ ученіи Кипріана. Правда, оно исторически было недѣйственнымъ въ православіи, но все же оно наличествовало въ немъ и оказывало вліяніе на догматическую мысль. Ему обязано православіе ученіемъ о соборности, которое почти совершенно отсутствуетъ въ католичествѣ. Духовное единство и соборность — тѣ факторы, которые могутъ оживить заглохнувшіе на времія въ православіи вселенскіе интересы и вновь дать возможность жизненно почувствовать вселенскую природу церкви. Уже сейчасъ имѣются иѣкоторые признаки, которые говорять о проходящемъ переломѣ въ православіи. Правда, они незначительны, но и незначительные признаки могутъ свидѣтельствовать о большихъ перемѣнахъ, проходящихъ въ самыхъ глубинахъ церковнаго организма. За послѣднее десятилѣтіе историческая роль православія необычайно возрасла. Вселенскій исторический недѣйственное православіе въ настоящее времія стало дѣйственне католичества. Подлинная природа православной церкви начинаетъ раскрываться. И это раскрытие есть откровеніе ученія о вселенской церкви, которое по существу является православнымъ не только потому, что оно возникло на Востокѣ, но и потому, что болѣе всего ему соответствуетъ.

* * *

За сто лѣтъ до Кипріана другой великий отецъ церкви, совершая свой триумfalный путь къ мученичеству по городамъ М. Азії, пронзнесъ то слово, которое вошло въ символъ

вѣры — хадолікѣ ехлугіа*). Это — св. Игнатій Богоисець. Онь былъ, какъ и Кипріанъ, не только отцомъ церкви, но и учителемъ о церкви. Церковь и епископъ — такова тема большинства его писемъ. Какъ и у Кипріана горизонтъ его былъ очень широкъ: не только мѣстная церковная община лежала у него на сердцѣ, но забота его простиравась дальше предѣловъ его общинъ: въ смертный часъ его душа горѣла мыслью о вселенской церкви. Въ своемъ учени о ней онъ пришелъ къ другому поиманію, чѣмъ Кипріанъ. Это не значитъ, что онъ не зналъ или не раздѣлялъ мысли ап. Павла о церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. Наоборотъ, она лежала во всей своей полнотѣ въ основѣ учения св. Игнатія, а потому ему не надо было, чтобы обосновать единство вселенской церкви, прибѣгать къ раздѣленію единаго Христова тѣла — вселенской церкви — на множество отдѣльныхъ членовъ — церковныхъ общинъ. Какъ въ евхаристической жертвѣ пребываетъ весь Христосъ, такъ въ каждой церковной общинѣ есть вся полнота Христова тѣла. Отсюда «гдѣ бы ии былъ Іисусъ Христосъ, тамъ вселенская (кафолическая) церковь» (Ignat. ad Smyrn. 8, 2.) Это означаетъ, что всякая церковная община есть вселенская церковь и что только та община есть церковь, въ которой существуетъ Христосъ. «Ибо, гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ» (Мт. 18, 20). Вотъ откуда вѣроятнѣе всего исходилъ св. Игнатій Б. въ своемъ учени о церкви. Эти слова Христа относятся не ко всякому соединенію двухъ или трехъ, но только къ церковному собранію. Они являются объясненіемъ природы церкви, упомянутой въ той же главѣ у ев. Матфея въ ст. 17 — «если и церковь не послушаетъ». Какой церкви? Истинная ветхозавѣтная церковь была ие-повсюду, но только въ Іерусалимѣ, гдѣ былъ храмъ, гдѣ приносились жертвы, гдѣ имѣлась священная іерархія. Для ветхозавѣтного сознанія, какъ и для новозавѣтного, церковь можетъ быть только тамъ, гдѣ — Господь. Во храмѣ, и только во храмѣ присутствуетъ Господь, ибо храмъ былъ мѣстомъ Его нарочитаго обитанія. Вопреки этому ветхозавѣтному пониманію церкви съ единъмъ центромъ въ Іерусалимѣ утверждается другое пониманіе — церковь тамъ, гдѣ собраны во имя Христа двое или трое, т. е. тогъ минимумъ, который можетъ образовать общину, даже меньшѣе, чѣмъ минимумъ, ибо «tres faciunt collegium». Три уменьшено до двухъ, такъ какъ и семья есть церковь, малая церковь. Центромъ такой общины является не іерусалимскій храмъ, а евхаристическое приношеніе. «Чашу благословенія, которую благо-

*.) Кадоликѣ означаетъ: цѣльный, общій, всеобщій. Подробнѣе см. у о. Сергія Булгакова: «L'Orthodoxie» Paris. 1932. p. 85.

словляемъ, ие есть ли пріобщеніе крови Христовой? Хлѣбъ, который преломляемъ, ие есть ли пріобщеніе тѣла Христова?» (I Кор. 10, 16). Присутствіе Христа означаетъ наличествованіе всей полноты церкви, такъ какъ церковь и есть Его тѣло. Въ Евхаристіи реально осуществляется и воспринимается эта полнота вселенской церкви: не только вѣрные соединяются со Христомъ, ио и сама жертва возносится въ присутствіи всего тѣла церкви. Ветхозавѣтной церковью бывъ весь избранный народъ черезъ пріобщеніе къ іерусалимскому храму, иовий Израиль, народъ Божій, люди, взятые въ удѣль, есть новозавѣтная церковь, но ие черезъ іерусалимскій храмъ, а черезъ пріобщеніе къ тѣлу Христову. Если ветхозавѣтное собраніе вѣрующихъ могло быть только частью ветхозавѣтной церкви, то евхаристическое собраніе христіанъ должно быть всей иовозавѣтной церковью.

Другимъ признакомъ вселенской церкви, какъ и для Кипріана, для св. Игнатія бывъ епископъ. «Гдѣ бы ни явился епископъ, пусть будетъ тамъ и собраніе (община) — тѣ пѫдос (Ignat. ad Smyr. 8, 2)», т. е. приблизительно то же, что и Кипріановское «ecclesia in episcopo est et episcopus in ecclesia est». Однако для Игнатія Богоносца эта связь епископа и его общины осуществляется черезъ Евхаристію: «Стремитесь къ одной Евхаристіи, ибо одно тѣло Господа нашего Іисуса Христа и одна чаша крови Его для нашего единенія (чтобы приволнить нась къ единству), одинъ жертвеникъ, какъ и одинъ епископъ съ пресвитеріумомъ и діаконамъ (Ignat. ad Phil. IV). Церковь тамъ, гдѣ епископъ, такъ какъ по Игнатію только епископъ можетъ возносить Евхаристію, ио и епископъ только тамъ, гдѣ церковь, ибо только въ собраніи вѣрующихъ во имя Христа можетъ быть возносима бескровная жертва. Тамъ, гдѣ иѣть епископа, иѣть церкви, таинъ канъ тамъ, гдѣ отсутствуетъ епископъ не можетъ быть Евхаристіи.

Вселенская — кафолическая — природа отдѣльной церковной общины не отрицаеть и не уменьшаетъ вселенской же природы другой общины, подобно тому, какъ каждая отдѣльная евхаристическая жертва не отрицаеть и не уменьшаетъ безчисленнаго множества другихъ евхаристическихъ приношеній. Въ каждой отдѣльной общинѣ пребываетъ вся полнота кафолической церкви безъ ущерба кафолической природы другихъ общинъ, подобно тому, какъ въ каждой божественной Упостаси наличествуетъ вся божественная природа св. Троицы безъ всякаго разсѣченія и раздѣленія. Множественность евхаристическихъ приношеній не ослабляетъ единственности Голгофской жертвы, также и кафолическая природа отдѣльныхъ общинъ не только ослабляетъ, ио усиливаетъ ихъ единство. Христость одинъ и тотъ же въ каждой церковной

общинъ. Созианіе полнаго реальнаго присутствія Христы должно связывать другъ съ другомъ отдѣльныя общини. Правда, иафолическое сознаніе исключаетъ правовыя отношенія и правовыя связи между общинами, но зато оно укрѣпляетъ иные отношенія, имѣю связь любви. Одна община является для другой, ианъ предметъ ея любви. Эта любовь становится столь существеннымъ призиономъ самой общини, что онъ дѣлается ея иаименованіемъ. Такъ напр., св. Игнатій вмѣсто слова община или церковь часто употребляетъ слово «*αγάπη*» (Ep. ad Trull, XVIII, 1, Phil. XI, 2). Связанность отдѣльныхъ общинъ, ихъ соборованіе основано на томъ, что они не могутъ быть несогласны другъ съ другомъ, ианъ не можетъ Христосъ возстать на самого себя, ианъ не можетъ Христосъ раздѣлиться. Каждая церковная община принимаетъ съ любовью то, что дѣлается въ другой, или точиѣ, что дѣлается въ одной, дѣлается и во всѣхъ, ибо иѣть двухъ истинъ, ианъ иѣть двухъ Христовъ. И обратно, взаимное непринятіе свидѣтельствуетъ, что одна изъ церковныхъ общинъ погрѣшила, приняла иѣное рѣшениe безъ «изволенія св. Духа».

Любовная согласованіость не отрицаетъ любовиої іерархіи между отдѣльными общинами, не отрицаetъ и того, чтобы одна иаиая-нибуль община оказалась бы «предсѣдательствующей въ любви» и осуществляла бы церковное попеченіе по отношенію иѣ другимъ общинамъ. Но она исключаетъ всякое поглощеніе и раствореніе одной общинѣ въ другой, она охраняетъ ихъ абсолютную цѣниость и равицѣнность, ихъ не-повторимость. Церковныя общини образуютъ таной союзъ любви, при которомъ каждая входящая въ его составъ община сохраняетъ всю полноту своей иафолической природы. Каждая община входитъ въ этотъ союзъ не ианъ слагаемое, а потому самъ союзъ не есть арифметическое цѣлое слагаемыхъ. Общини суть цѣлья единицы, сложеніе которыхъ ничего, кромѣ того же цѣлаго, лать не можетъ. Этимъ отстраняется понятіе механическаго соединенія общинъ въ союзѣ любви. Съ другой стороны каждая община не есть часть органическаго цѣлага — органичность принадлежитъ общинамъ, и по отношенію иѣ этимъ организмамъ самъ союзъ ихъ не представляеть организма высшаго порядка.

Понятіе міровой — универсальной — церкви не противостоитъ понятію иафоличности, а, наоборотъ, въ него включено. Союзъ любви иафолическихъ общинъ стремится сдѣлаться вселенскимъ, поскольку сама любовь таинъ широка, что «ее вмѣстить не могутъ жизніи берега». Эта истинная иафолическая вселенскость не имѣть ничего общаго съ идеей вселенскости римо-католицизма, ии съ идеей ииуменическій церкви Византіи. Эта особенность сказывается въ томъ, что

вселенская кафоличность не имѣеть нужды въ видимомъ гла-
вѣ. Такого главы иѣть и ие можетъ быть, и въ то же время
онъ имѣется въ каждой общинѣ. Не князю церкви, преемни-
ку ал. Петра, ие единому епископату вручена видимая власть
надъ кафолической церковью, а каждому отдельному еписко-
пу находящемуся въ церкви — въ согласіи со своей общиной.
Въ сущности это есть то, что высказывалъ Кипріанъ, когда
вопреки притязаніямъ римского епископа считалъ каждого
епископа «стоящимъ на мѣстѣ Христа».

Понятіе кафолической церкви, выразителемъ котораго
былъ для своего времени св. Игнатій, имѣло сравнительно
небольшое вліяніе на историческія судьбы церкви. Толь-
ко въ небольшой промежутокъ времени отъ возникновенія
христіанскихъ общинъ и до середины III-го вѣка оно было
преобладающимъ. Вся жизнь церковныхъ общинъ была про-
никнута кафолическимъ сознаніемъ. Не только евхаристи-
ческое собраніе, но и всякое иное собраніе христіанъ было
собраніемъ кафолической церкви. Каждая отдельная община
реально ощущала въ себѣ всю полноту своей церковной при-
роды. Несмотря на отсутствіе правовыхъ связей между ни-
ми существовало такое единство, которое не осуществлялось
уже въ послѣдующихъ вѣкахъ. Правовыя отношенія, возникаю-
щія между отдельными церковными общинами и связывающія
эти общины въ болѣе или менѣе крупные организмы, приво-
дили къ внутреннему и даже вѣнченному разъединенію, выдви-
гали на первое мѣсто мѣстные интересы и соревнованіе этихъ
интересовъ, ослабляли пониманіе вселенскихъ задачъ. По
мѣрѣ того, какъ въ церковное сознаніе проникало иное по-
ниманіе вселенскости, ощущеніе вселенского призванія оста-
валось только въ большихъ общинахъ. Еще въ послѣкон-
стантиопольской періодѣ далекая Каппадакія могла играть
не меньшую роль, чѣмъ великий Римъ. Съ теченіемъ времени
на церковномъ горизонте, кромѣ Рима и Константинополя,
осталось только нѣсколько крупныхъ звѣздъ — Александ-
рія, Антіохія, Ефесь, но и они скоро потускнѣли передъ
возрастающимъ могуществомъ старого и нового Рима. Пап-
ство окончательно обратило кафоличность въ универсализмъ,
Востокъ утерялъ ее въ своемъ икуменизмѣ. Освобожденіе
Рима отъ универсализма и преодолѣніе восточного сепара-
тизма возможны только на путяхъ возвращенія къ кафоличе-
ской идеѣ церкви. Истинное вселенское призваніе можетъ
ощущаться только тамъ, где наличествуетъ полностью ка-
фолическая природа церкви. Какъ бы ни мала была церковная
община, но если она воспринимаетъ свою кафолическую при-
роду, какъ реальный фактъ церковной жизни, а не какъ нѣ-

кое умозрѣніе или только какъ истину катехизиса, она застрахована отъ церковнаго провинціализма.

Православію легче, чѣмъ католичеству, вернуться къ кафолическому пониманію церкви, такъ какъ въ православії кафолическая идея, хотя и замутнялась и искажалась икуменическимъ пониманіемъ, но никогда не исчезала изъ догматического сознанія. Даже то, что исторически было слабостью православія — развитіе помѣстныхъ церквей — можетъ при иныхъ условіяхъ обернуться, какъ его сила. Идея помѣстной церкви могла возникнуть на нѣкоторой — пусть не вполнѣ ясной — основе кафолического пониманія церкви: она обладаетъ въ теперешнемъ пониманіи всей церковной полнотой. Эта идея можетъ стать и становится уже началомъ возрожденія кафоличности въ православіи. «Время для этого благопріятно». Мы живемъ въ эпоху уменьшеннія міровой церкви. И мы не знаемъ, и не можемъ предвидѣть будущей исторической судьбы церкви. Но какова бы ни была эта судьба, намъ остается, какъ послѣднее утѣшеніе, твердая увѣренность въ томъ, что «врата адовы не одолѣютъ» кафолической церкви. Если даже эмпирически она уменьшится до собранія трехъ или двухъ, она останется вселенской церковью, ибо «гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреднъ ихъ».

Н. Н. Афанасьевъ

ЛИЧНОЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ СПАСЕНИЕ ВО ХРИСТЬ

Всякій разъ, когда ставится вопросъ объ общественномъ, политическомъ, культурномъ, (а не только индивидуально-духовномъ) значеніи евангелія и церкви, надо знать предварительно: на какой глубинѣ подходитъ къ нему вопрошающій? Практическіе умы обыкновенно довольствуются фактъмъ, исторически безспорнымъ, что христіанство «какимъ то образомъ» (какимъ въ точности — этотъ вопросъ не углубляется) вліяло не только на отдѣльныя души вѣрующихъ, но и на цѣлые народы, на ихъ учрежденія, на ихъ жизнь и творчество въ цѣломъ. А потому они ждутъ и требуютъ отъ церкви современной максимального участія во всѣхъ больныхъ и жгучихъ проблемахъ нашего времени. Проблемы эти стали міровыми, всеохватывающими. Отъ нихъ инкуда не уйти, не укрыться ни въ какой пустынѣ. И практики обязуютъ церковь активно участвовать въ нихъ на томъ основаніи, что церковь есть одна изъ идеальныхъ силъ въ ряду другихъ такихъ же силъ, управляющихъ народами и человѣчествомъ, и потому должна действовать теми же самыми методами, какъ и другія силы, т. е. пропагандой, организацией массъ и перевѣсомъ большинства голосовъ. Съ исключеніемъ, конечно, насилия и вооруженной революціонной борьбы.

Умы метафизические и мистические не могутъ смотрѣть такъ просто. Хотя историческій фактъ вліянія христіанства на міровую культуру и для нихъ безспоренъ, но пути и методы этого вліянія представляются имъ не совсѣмъ простыми и не совсѣмъ приемлемыми. Сферой прямого воздействиія христіанства они признаютъ только отдѣльную человѣческую личность, ея сердце, ея душу. Черезъ христіанско преобразованіе «внутренняго человѣка» уже само собой должна преобразяться изнутри, незамѣтио и постепенно и вся среда, въ

которой обновленный духовно христіанскій человѣкъ живеть и дѣйствуетъ: — общество, государство, культура. Послѣднія живутъ и развиваются по своимъ собственнымъ на-туральнымъ законамъ, вѣшнимъ для христіанства, но могутъ подвергаться и его вліяніямъ и лишь до нѣкоторой степени преображаться. До ионца они для христіанства непро-никаемы, ибо чужды по своей природѣ. Это категоріи не духовнаго, а космического порядка. Господь противопоставилъ себя «міру сего», а апостоль любви заповѣдалъ намъ «не любить міръ» сей. Категорія «общества» — отъ «міра сего», а потому христіанское сердце не должно прилепляться къ ней. Соціальная жизнь есть нѣкая механика скъпленія личностей и фатально подчинена нѣкоторой механической закономъ-рности, чуждой царству духовной свободы, каковыми является христіанская религія, церковь. Вотъ только эта духовная «соціальность», общеніе святыхъ въ церкви, гдѣ личность человѣческая принимается въ ея царственной полнотѣ, а не какъ механическая молекула и дробь, только эта одна «общественность» есть подлинно христіанская. Будучи подлин-нымъ живымъ членомъ этой мистической общественности, отдѣль-ный христіанинъ, а черезъ него и вся церковь, являются «ду-ховно-автоматическими», внутренно, незамѣтно просвѣтляющи-ми, возвѣщающими и преображающими общественность выше-нюю, грѣховную. Всѣ другіе методы, кроме этого, идущаго отъ глубины личного преображенаго духа, суть методы не-христіанскіе. Въ нѣкоторыхъ благопріятныхъ случаяхъ они пріемлемы и для христіанской совѣсти, въ другихъ они вос-принимаются ею какъ чуждые и даже прямо антихристіан-скіе.

Такъ аскетически равнодушно, безстрастно, холодно, от-чужденно и даже враждебно относится къ соціальной сфере дѣятельности человѣчества множество христіанскихъ церк-вей и сектъ, за малыми, не характерными и нетипичными ис-ключеніями. Особенно характерно и показательно, что самая древия по духу и самая близкая къ колыбели христіанства, къ тонамъ первой евангельской проповѣди, церковь восточная, именно она по пренмуществу проникнута этимъ аскетическимъ, эсхатологическимъ безразличіемъ къ культурному истори-ческому строительству. Это не требуетъ особыхъ доказательствъ. Объ этомъ вѣщаетъ каждая строка восточной літургики, наиболѣе адекватно отражающей духъ восточного благоче-стія, каждая строка дидактической литературы отцовъ и стар-цевъ, вождей восточной святости.

Слѣдя инстинктивно и вѣрно этому духу, православная консервативная среда и клириковъ и мірянъ воспринимаетъ всякие призывы къ общественному дѣланію, какъ призывы

плотскіе, языческіе, нехристіанскіе, уводящіе въ сторону отъ церкви и даже въ прямое антихристіанство. Объ этомъ мы должны добросовѣстно свидѣтельствовать, чтобы не скрывать трудностей проблемъ о призывѣ церкви къ соціальной активности.

Междуд тѣмъ и православная доктрина и православная мораль, какъ и вообще всякая христіанская этика, требуютъ съ необходимостью отъ всѣхъ христіанъ и отъ церкви, кромѣ личной аскезы, также и аскезы общественного спасенія, кромѣ личного индивидуального спасенія, также и общественнаго спасенія. «Общественаго» не только въ смыслѣ мистического, церковнаго общенія святыхъ, но и въ смыслѣ возможно болѣе успѣшнаго вовлеченія внѣшняго для церкви человѣческаго общества на пути спасенія христіанскаго. Въ предѣльной перспективѣ это — максимальная христіанизація человѣческаго общества, проникновеніе его началомъ любви, уподобленіе его общенію церковнисму. Мы говоримъ обычно «церковленіе» общества. Это не значитъ превращенія его въ церковь, но именно преображеніе его цѣлей, формъ и методовъ по образу церкви въ духѣ евангелія.

Все это для насть самоочевидные выводы изъ доктрина о Богочеловѣчествѣ. Христосъ не только Первосвященникъ и Пророкъ, но и Царь. Онъ Царь-Глава не только мистическаго, невидимаго, интимнаго царства душъ. Но это царство душъ съ неизбѣжностью должно воплощаться въ видимой, внѣшней, даже материальнай жизни внутренно христіанизованнаго человѣческаго общества. Теократія мистическая должна выявить и доказать свою реальность въ теократіи или точнѣе въ христократіи и внѣшней. Когда христіане поютъ въ римско-католическомъ гимнѣ — *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, всякий въ правѣ ихъ спросить словами ап. Іакова: «покажи мнѣ вѣру твою изъ дѣлъ твоихъ» (Іак. 2, 18). И христіане добросовѣстно продѣлали въ своей исторіи разные опыты христократіи: въ созданіи христіанскихъ государствъ, христіанской культуры, философіи, науки, искусствъ, литературы, филантропіи. И всѣ средніе вѣка христіанскіе народы и не сомнѣвались, что все человѣческое творчество должно дѣлаться «во имя Христово»; что Христосъ — Царь надъ всѣми дѣлами человѣческими, и въ особенности надъ дѣлами общенародными, общественными, государственными; что короли и вожди народовъ суть только слуги Христа и церкви во всѣхъ дѣлахъ земныхъ и человѣческихъ. Принципіально христіане не должны и не имѣютъ права думать иначе. Но увы, въ новые вѣка христіане отъ этой дѣтской, твердой вѣры своей отступили. Усумнились въ ея правотѣ. Малодушно уступили свое командное, руководящее въ культурѣ поло-

женіе эмансирировавшему отъ религії, лаическому, и даже антирелигіозному просвѣщенню. Дирижерскій жезль надъ чловѣчествомъ въ его міровомъ культурномъ строительствѣ давно уже окончательно взять въ руки ланческими силами. Церковь вытѣснена и часто даже съ насилиемъ изгнана изъ обшириыхъ сферъ общественной жизни, именно съ прямой цѣлью, чтобы она не смѣла впредь христіанизовать жизнь, строить видимое царство Христово.

Такимъ образомъ самъ соперникъ и врагъ Церкви — міровой лаицизмъ указываетъ ей, въ чёмъ ея сила и призваніе на общественномъ поприщѣ. Онъ хочетъ быть душой, центромъ и главой всей жизни, чѣмъ нѣкогда была Церковь. По своему универсализму лаицизмъ хочетъ стать на мѣсто религії, упразднить и замѣнить ее. Онъ уже паганизировалъ всѣ сферы жизни. Церкви приходится вновь отвоевывать эти потерянныя позиціи, вновь крестить и христіанизовать государства; право и общественность, науку, культуру, экономику, технику. Эта неизбѣжная война за новую христіанизацию міра снимаетъ съ насъ всѣ аскетическія сомнѣнія: закони ли, православно ли звать церковь къ служенію общественному? Поздно сомнѣваться, когда уже идетъ оборонительная война съ принципиальными врагомъ царства Христова. Для него аскетическое отступленіе церкви въ область только личного спасенія душъ вѣрующихъ есть прямая сдача и *капитуляція Церкви*. Онъ только этого и добивается. Убить христократической реализмъ церкви, это — цѣль «князя міра сего»: Церковь, безучастная къ дѣламъ міра сего, есть уже ие царство Христово, а какой то импотентный буддизмъ. Это дезертирство съ поля сраженія въ вѣкъ рѣшительныхъ битвъ евангелія съ міровымъ антихристіанскимъ фронтомъ.

Наоборотъ, въ нашу эпоху мы будемъ бить тревогу и мобилизовать всѣхъ вѣрующихъ во Христа, всѣ силы Церкви, чтобы принимать участіе въ рѣшеніи всѣхъ міровыхъ, общественческихъ проблемъ съ христіанской и церковной точки зреінія. Предоставимъ ордену аскетовъ и пустынниковъ привилегію созерцательной жизни, какъ и всякому специальному ордену Церкви. Но обще-обязательнымъ типомъ церковного служенія и христіанской активности (преимущественно въ наше боевое для Церкви время) должно быть имѣніе *общественное служеніе*, въ широкомъ значеніи этого термина. Разумѣется само собой — и это азбука для христіанина, — что это «христіанское общественное служеніе» должно совершаться только на твердой базѣ внутренней принадлежности къ Церкви, подъ ея мистическимъ и авторитетнымъ руководствомъ, питаться и преображаться благодатными силами Церкви. Никакимъ образомъ не автомонно, ие на гумаки-

тариомъ просто осиовані. Только тогда оно не событесь съ пути евангелія и будеть въ силакъ направлять обшій ходъ да-же секулярной культуры къ цѣлямъ царства Христова.

Церковь должна имѣть *свои отвѣты на вѣдущіе вопросы жизни общественной*. Конечно отвѣты не техническаго , а принципіального свойства. Сфера церкви — *аксіология*, оцѣнка всего примѣнительно къ задачамъ Царства Божія. Свободная и управляемая экономика, капитализмъ и соціализмъ, демократія и цезаризмъ, пацифизмъ и милитаризмъ, націонализмъ, фашизмъ, коммунизмъ и т. д. — рѣшительно всѣ формы и явленія человѣческаго колективизма должны быть оцѣнены Церковью. Она должна дать своимъ членамъ руководственныя указанія, какъ относиться къ каждой изъ существующихъ системъ общежитія и какъ себя вести и что дѣлать внутри этихъ системъ. И принципіально и тактически. Съ однѣми бороться, другія защищать, третыи реформировать, четвертые самимъ создавать по новому, собственному плану.

Вопросъ — гдѣ, въ какомъ или въ какихъ центрахъ Церкви найти такое руководство къ общественному служенію сводится къ вопросу о формахъ церковнаго авторитета. Если у насъ нѣтъ непогрѣшимаго римскаго центра, то мы имѣемъ практическіе и жизненно достаточныя формы «соборности» всѣхъ степеней, отъ нисшихъ до высшей — «вселенской», чтобы спокойно работать и знать, что и безъ ветхозавѣтнаго «уримъ и тумимъ» мы всегда найдемъ въ соборномъ церковномъ сужденіи и контролѣ, и судѣ, и руководство и помошь.

Участіе церкви въ общественномъ міровомъ строительствѣ, — не означаетъ ли отвлеченія іерархіи, священства отъ алтарей, отъ ихъ специфическаго апостольскаго «служенія слова», обмирщенія пастырей, погруженія ихъ въ принижющую житейскую суету? Никоимъ образомъ. И Церковь, канъ всякое организованное общество, слѣдуетъ началу раздѣленія труда. Если священство есть служеніе слова и алтаря, то міоцѣство мірянъ есть богатѣйшій резервуаръ силъ для всѣхъ видовъ общественного служенія во имя Христово. Званіе мірянина въ Церкви есть званіе, обязывающее къ многообразнымъ формамъ преимущественно общественного и культурнаго служенія. Ради мощности и эффективности этихъ служеній міряне, совмѣстно съ своими пастырями, но преимущественно именно міряне, должны быть сорганизованы во множествѣ специальныхъ *братствъ* или *орденоў* и ялить въ цѣломъ какъ бы технически усовершенствованную армію слугъ Церкви со всѣми видами духовнаго оружія. Эта армія должна быть вкраплена въ систему общей жизни и общихъ отношений и тамъ направлять ходъ дѣлъ въ духѣ евангелія и тѣмъ до-

стигать посильного преображенія міра по образу церкви, — такъ называемаго «оцерковленія» жизні.

Есть два метода вліянія Церкви на культуру и общественность. Назовемъ одинъ методъ условно «клерикальнымъ». Это, когда Церковь, руками своей іерархіи берется за государственную власть, когда она устраиваетъ свои церковныя партіи въ политикѣ, когда создаетъ свои школы, свои соціально-экономическая групировка и т. д. И другой методъ — назовемъ его «молекулярнымъ», когда Церковь, чрезъ своихъ членовъ и черезъ цѣлыя ихъ братства-ордена участвуетъ во множествѣ общегосударственныхъ, общекультурныхъ учрежденій, корпораций, организаций, въ различныхъ уже существующихъ партіяхъ, въ академіяхъ, университетахъ, въ общей прессѣ, въ общей свѣтской жизни и вездѣ посильніо проводить свое христіанское вліяніе. Это методъ наилучше доступный и гибкій. Его преимущества подсказываются намъ тѣмъ существеннымъ обстоятельствомъ, что въ наше время уже нѣть въ дѣйствительности патріаркальныхъ условій, когда все государство, вся нація, всѣ учрежденія были монолитно христіанскими. Тогда теократические планы проводились прямо, клерикально, по системѣ государственного принужденія. Ничего этого нѣть теперь въ природѣ вещей. *Теперь христіане* не по паспорту только составляютъ *меньшинство* даже въ официально-христіанскихъ государствахъ. Какъ меньшинство, они не имѣютъ ни права, ни возможности навязывать иновѣрному и невѣрующему большинству своихъ христократическихъ плановъ. Имъ остается только бороться за евангельскую начала путями «молекулярного» *воздѣйствія внутри общихъ формъ жизни*. Этимъ преобладающимъ методомъ не исключается, въ нужныхъ случаяхъ, и практика особыхъ, церковныхъ формъ, по методу, условно названному нами «клерикальнымъ».

Вотъ именно «меньшинственное» положеніе въ новое времѧ христіанъ средѣ свѣтскихъ формъ государственности и общественности и умаляетъ практическую роль чисто церковныхъ, каконическихъ единоицъ, каковы приходы, епархіи. Абсолютно цѣнии и священные для жизни интимно церковной и мистической, эти канонические организмы часто совершенно иесоюзмѣримы съ формами виѣцерковной общественности. Приходы, какъ единицы авторитетны только въ предѣлахъ даннаго вѣронсповѣданія, не могутъ, канъ таковые выступать съ вотумомъ по вопросамъ политическимъ, экономическимъ, культурнымъ. Отдельные христіане, составляющіе приходы, должны или персонально, или группами и братствами вливаться въ формы свѣтской общественности и черезъ нихъ проводить въ общую систему жизни то, что нужно Церкви.

Каноническая система организаций церкви, такимъ образомъ недостаточна для общественного служенія Церкви среди иновѣриаго и невѣрующаго большинства. Здѣсь на первое мѣсто по своей цѣлесообразности выдвигается система организаций братствъ-орденовъ, связывающая христіанъ по сродству ихъ профессий и специальностей въ интересахъ церкви. Безъ максимальнаго развитія и усиленія этой системы не одержать Церкви нужныхъ побѣдъ на обширномъ полѣ христіанизаціи всей жизни.

Какъ ии трудень, какъ ни длителенъ этотъ христократической процессъ преображенія космической, языческой, христоборческой системы жизни въ жизнѣ, сообразную съ духомъ евангелія, ии отдѣльный христіанинъ, ии вся церковь не могутъ ие жить надеждой, что они созидаются здѣсь на землѣ, въ этой грѣшной и иесовершенній средѣ, иѣкій Градъ Божій, спасаются ие только свои отдѣльныя души, ии спасаются и свою грѣшную общественность, свою общую жизнь и все свое общее историческое творчество, совершаютъ ие только личное, ии и совмѣстное общественное спасеніе во Христѣ, творять новую теократію — христократію.

A. К а р т а ш е въ

14. VI. 1934.

КРИЗИСЪ ИСКУССТВА

При окончательномъ подсчетѣ завоеваній и утратъ въ области духовныхъ и культурныхъ цѣнностей нашей эпохи въ общемъ итогѣ приходится снести на дефицитъ одну величайшую цѣнность.

Всякій кому дорого искусство, кто сознаетъ его первенствующее значеніе въ культурѣ человѣческой, и для культуры, кто живеть съ нимъ и въ немъ, не можетъ съ глубокой скорбью и тревогой не осознать, исходя изъ высшаго критерія міровой іерархіи цѣнностей, что нынѣ искусство во всѣхъ своихъ проявленіяхъ и отрасляхъ *снизилось* во всемъ своемъ уровнѣ, уменьшилось въ удѣльномъ вѣсѣ, снижается и мельчаетъ все больше и больше.

Во всѣхъ областяхъ искусства встрѣчаются, конечно, и хорошия произведенія и недюженные таланты, но великаго искусства *больше нѣть*.

Почему его *нѣть*? Вѣрнѣе, *больше нѣть*? Можетъ ли оно быть? Или *уже* не можетъ? Или *теперь*, не можетъ, въ нынѣшней установкѣ жизни и культуры, и *почему* не можетъ? И это не зависито отъ природной одаренности отдельныхъ индивидуальностей.

Это — великая, глубокая, тревожная проблема, вѣрнѣе рядъ проблемъ неразрывно связанныхъ съ сознаниемъ тѣхъ пустотъ и неблагополучій въ духовной жизни (мы уже не говоримъ объ устройствѣ земной), которая мы испытываемъ, чувствуемъ и переживаемъ какъ сыны нашего вѣка.

Озаглавивъ нашу статью: «Кризисъ искусства» мы ясно сознаемъ, что эти слова могутъ вызвать недоумѣніе.

Намъ скажутъ: искусство, канъ самое яркое выявленіе культуры народа является отраженіемъ мыслей и настроеній той или иной эпохи, и какъ таковое оно поделастно конечно общему закону исторической эволюціи. Вполнѣ естественно, что каждая эпоха не можетъ не создавать свои, соответствую-

ція ей, естетическая понятія и формы. Формы эти м'яняются подобно тому, какъ движется и м'яняется все въ потокѣ истории. Паутасет. Течеть и м'яняется философская, научная мысль. Если говорить о «кризисѣ», то послѣднія на своемъ пути развиваются подъ знакомъ почти безпрерывнаго кризиса, что не означаетъ ни въ какомъ случаѣ кризиса науки вообще какъ таковой.

Но если принять этотъ терминъ (какъ это часто дѣлается) по отношенію къ смынѣ научныхъ законовъ и методовъ, то понятіе о кризисѣ въ сферѣ религіи, морали и искусства, являющихся тремя основами жизни чувства ильяя по природѣ своей приравнять ии къ какому сдвигу въ сферѣ научной мысли (*).

Въ этой сферѣ чувствъ истина является постулатомъ въ противоположность законамъ основаннмъ на опытѣ и доказательствѣ въ области научной мысли. Въ сферѣ чувствъ есть абсолютное да, или нѣть.

Поэтому терминъ «кризисъ», примѣняемый у одра большого въ этой сферѣ, въ частности въ искусствѣ, пріобрѣтаетъ значеніе весьма къ нему близкое.

Подобный кризисъ есть полный переломъ, а не новая слѣдующая ступень развитія, подобно смынѣ ступени на пути пронигающейся во мракѣ научной мысли, нашупывающей истину, ее завоевывающей и въ ней разочаровывающейся, принимающей и отвергающей ту или другую гипотезу.

Понятіе о кризисѣ искусства, о которомъ будеть идти рѣчь, нами рѣзко противополагается (и это вопреки взглядамъ многихъ историковъ искусства) понятію даже самой рѣзкой смынѣ въ порядкѣ эволюціи. Оно означаетъ полный срывъ, гибель абсолютная утраченій великой цѣнности, а не низведеніе или обезцѣненіе прежней, временной иллюзорной, отжившей опровергнутой цѣнности въ силу появленія и признанія новой весямѣняющей, какъ это имѣть мѣсто въ исторіи научныхъ законовъ (**).

О подобномъ кризисѣ, вѣрнѣе двухъ моментахъ кризиса искусства христіанской эры мы и будемъ говорить, о двухъ глубокихъ взрывахъ изъ самыхъ иѣдръ, а не о кризисахъ въ

*) И это безъ всякаго противорѣчія съ законами исторической перспективы и съ объективной исторической оцѣнкой явлений.

**) Научные теоріи Ренана, Штраусса, Соломона Рейнана, Гюго («*l'Intelligence de l'Avenir*»), и друг., открывшія штурмъ по цитадели религіи ставили вопросъ бытія или небытія религіи вообще — бытіе или не бытіе, приводя таюю альтернативу къ черной безднѣ въ сферѣ чувствъ путемъ уничтоженія цѣнности окончательно незамѣнимой и это въ порядкѣ кризиса.

искусствѣ въ отдельныя эпохи, что привело бы къ очерку отдельныхъ школъ и теченій; короче къ очерку исторіи искусства, отнюдь не входящему въ нашу задачу.

Тема о кризисѣ искусства столь широка, сложна и многогранна, что за недостаткомъ места приходится не распыляться въ ширь, а идти въ глубь, заостряя тему на самомъ существенномъ н, на сей разъ, ограничивая ее *пластическимъ искусствомъ*. Такихъ сривовъ, кризисовъ пластического искусства христіанской эры мы считаемъ два.

Первый ознаменовалъ собой конецъ подлинной религиозной живописи, наступившій въ эпоху Возрожденія. Второй кризисъ искусства мы усматриваемъ въ нашей современной эрѣ: кризисъ глубочайшій, паралличъ, породившій свое-го рода *эсхатологію* искусства.

Надо ли говорить о томъ, какую отвѣтственность беремъ мы на себѣ и до какой степени заостряетъ основную мысль, говоря объ эпохѣ Возрожденія, столь ослѣпительной по блеску талантовъ, что она представляла собой кризисъ не въ искусстве, а *самого искусства*.

Подобно тому нань врачъ усматриваетъ будущій паралличъ въ измѣненіи рефлексовъ зрачка — признакъ обреченности больного, несмотря на кажущееся цвѣтущимъ его здоровье, мы усматриваемъ по яснымъ признакамъ въ этой виѣ не блестящей эрѣ искусства его будущій закатъ — процессъ измѣряемый, конечно, столѣтіями.

* * *

Для раскрытия сути первого изъ двухъ названныхъ кризисовъ, надо подняться на двѣ самыя высокія вершины горячаго кряжа искусства, съ ихъ высотъ многое станетъ ясно, откроется широкая даль.

Какимъ было искусство до Возрожденія, накова его природа, его значеніе, и какова природа искусства Возрожденія, первое искусство, умертившее, поразившее его въ самое сердце и уже во всякомъ случаѣ *не развшшее и неусовершенствовавшее* «искусство примитивное», какъ мы читали во многихъ учебникахъ и трудахъ по исторіи искусства (*). Неудивительно, что въ связи съ этими, залы съ примитивами въ музеяхъ обычно рассматривались какъ залы «приготовитель-

(*) Мы увидимъ изъ послѣдующаго, какое циостиинѣ изумительное недомысліе заключало въ вѣкахъ это *испятіе·примитивъ*, заключающее въ себѣ представлѣніе о послѣдующей ступени болѣе совершенного достиженія, болѣе зрелаго, болѣе высокаго искусства, какимъ въ этомъ представленіи является, конечно, эпоха Возрожденія.

наго класса» въ сравнениі съ заламъ картинъ Возрожденія.

Слѣдя традиціямъ и завѣтамъ Востока, искусства Ас-
сирін, Халден, Египта и наравнъ съ ними Христіанское ис-
кусство до эпохи Возрожденія было религіознымъ въ самомъ
широкомъ и глубокомъ смыслѣ слова, т. е. изобразителемъ
мировыхъ идей въ аспектѣ религіознаго міросозерцанія. Высо-
кое назначеніе этого религіознаго искусства заключалось
въ символическомъ отображенії трансцендентнаго міра бо-
жественныхъ истинъ Евангельскаго слова. Подобное зада-
ніе требовало соответствующей темы *одухотворенной* фор-
мы высочайшей по совершенству, глубокой по значенію, под-
часъ ослѣпительной по роскоши (*), что и повлекло за собой
соответствующую технику и выборъ матеріяла какъ средства
выраженія религіозной мысли (замѣтимъ, что восточные ата-
візмы и традиціи, коренящіяся въ русскомъ народѣ, содѣ-
ствовали сохраненію этой формы въ Россіи даже послѣ на-
ступившаго въ Европѣ кризиса).

Подымаясь на вершину не будемъ задерживаться тамъ,
гдѣ это религіозное искусство было еще во власти антична-
го стиля (живопись катакомбъ и самыхъ древнихъ мозаикъ
и фресокъ) и на склонѣ внизъ, когда оно стало проникаться
античнымъ духомъ Возрожденія.

Исторія не знаетъ такого момента въ искусствѣ, какъ эпо-
ха религіозной живописи до Возрожденія, когда выявилось
бы болѣе тѣсное сліяніе цѣли, средство и темы въ искусствѣ.

Въ настоящее время оно отвѣчаетъ потребности «какъ»
и только «какъ» въ большинствѣ случаевъ, а рѣдко «что»,
и менѣе всего «для чего».

Въ эту эпоху «что», и «для чего» мыслились неразрывно
вмѣстѣ: это была *неразрывная триада* въ сферѣ художествен-
ныхъ представлений.

«Что»: Богъ, Богородица, Святые, небесныя сферы рая.
«Для чего» — для христіанской вѣры, религіи и церкви.
Объектъ и цѣль обусловили *средство* и орудіе, матеріяль,
играющій въ искусствѣ, гораздо болѣе, чѣмъ думаютъ, рѣ-
шающую роль.

Матеріяль религіозной живописи былъ указанъ стѣ-
ной храма. Форма изображенія на вертикальной прямой или
полукруглой плоскостной архитектурной поверхности опре-
делялась мудрой и глубокой мыслью — *двумя измѣреніями*,
исключающими третье измѣреніе какъ запретный плодъ, со-
держащій въ себѣ соблазнъ и опасности иллюзіи и реаль-
ности, обмана зреінія.

Матеріяль и форма, техника, архитектурность компо-

*) Мозаика.

зицін, требующая строгой, подчеркнутой, обобщенной линії, все то, что считалось неумѣльством, примитивностью — отсутствие перспективныхъ сокращеній плановъ и линій, отсутствие свѣта-тѣни, отсутствие гибкости въ движенияхъ, отсутствие индивидуальности въ выраженіи лицовъ схематически сведенныхъ къ одной формулѣ глазъ, рукъ и ногъ, трактовки одѣяній, упрощенность фона нарочито сведенного къ одной золотой поверхности — все сводилось къ одной общей поставленной задачѣ, къ одной руководящей главной ідеѣ: *Temps absolu* — вѣчность духа, души — такова доминирующая, отвлеченная идея, которая не укладывается въ понятія о перемѣнчивыхъ формахъ земного бытія и, которая не мирится съ идеей пространства и времени, изображеніемъ случайныхъ движений тѣла, случайной игры взора, случайной игры цвѣта и свѣта, случайного пейзажа, случайного сюжета, повѣствовательного мотива, взятаго изъ реальнаго міра.

Эта отвлеченная идея конкретизируется въ двухъ видахъ, въ планѣ вицьшняго изображенія въ ту эпоху:

Въ Ритмъ и Символь.

Ритмъ во всемъ архитектурномъ построеніи композицій; ритмъ объемовъ, музыкальной гармоніи линій и красочныхъ поверхностей, ритмъ въ мудромъ соотвѣтствіи и равновѣсіи частей (въ линейномъ ихъ обрамленіи), сведенныхъ къ цѣлому, закономѣрному построенію; Ритмъ — однообразная повторность, математическая логика, величавое спокойствіе, равновѣсіе и соотвѣтствіе, дающее впечатлѣніе безконечности, вѣчности, ненамѣнности, самъ по себѣ иосиль въ художественныхъ представленияхъ той эпохи (а равно и въ Египетскомъ искусстве) великую мистическую тайну нѣкіхъ высшихъ непреложныхъ законовъ, которыми управляется движение свѣтиль и механика мірозданія.

Поскольку Ритмъ заложенъ былъ въ основу религіозной живописи, постольку онъ опредѣлялъ ея религіозное значеніе.

Ритмъ мыслился какъ духъ, духовный элементъ, заключенный въ самой формѣ изображенія, даже вѣ вопроса о содержаніи изображенія. Онъ самъ по себѣ былъ призванъ действовать на мысль и эстетическое сознаніе независимо отъ фабулы, темы, повышавшихъ до предѣльной высоты въ искусстве той эпохи его непосредственное дѣйствіе.

Ритмическая построенія композицій, развивающіяся правильными волнами и кругами отъ центра къ периферіи, симметрія, равновѣсіе частей, правильность чиселъ и интерваловъ въ подобномъ искусстве были словно подчинены нѣкой вѣчной, творческой, мудрой, вѣшней міровой волѣ, отобра-

жений въ художественомъ твореніи, воли, дающей образамъ свою особую жизнь и свое *безпрерывное движение*, столь же постоянное, сколько закономѣрие (и быть можетъ гораздо болѣе убѣдительное, чѣмъ изгибы торсова у Микель Анджело).

Христіанская фреска — это міръ, микрокосмъ.

Въ этомъ аспектѣ міровыя идеи могли получить свое совершенійшее въ исторіи всего искусства выраженіе. Этому способствовалъ всемѣрио на ряду съ ритмомъ второй неизмѣнныи, и основной принципъ, заложенный въ искусстве той эпохи — *Символъ*.

Символическое изображеніе матери въ художественомъ представленіи той эпохи въ смыслѣ символики линій, красокъ, формъ, должно было очищать материю изображаемаго сюжета, или облика отъ реальныхъ, случайныхъ, преходящихъ элементовъ, подлежащихъ чувственому восприятію, наблюдению, изученію глаза и *одухотворять материю* путемъ отбора, синтеза, обобщенія и прохожденія образа черезъ сферу ментальную, духовную, черезъ сферу творческой вдохновенности мастера самого высокаго порядка (*).

На такомъ принципѣ основана была вся *символика красокъ*, вся красочная іерархія отъ золота, бѣллы и киновари до темныхъ гаммъ охры и зелени. Отсюда радужныя краски райскихъ сферъ, огненные херувимы, словно растворяющіеся въ небесномъ заревѣ, и , иакоиць, ин одной краской не могущій быть изображенъ, сияющій въ бѣлой ризѣ, со сверкающими лучами золотого «астиса», образъ Спасителя.

Художественное изображеніе, такимъ образомъ, ритмъ и символикой очищеніе, просвѣтленіе, обобщеніе, дѣлалось доступнымъ сверхчувственному духовному восприятію — *духовному оку*. Этимъ самымъ оно пріобрѣтало значеніе высшаго творенія, и вызывало высшаго порядка эмоцію.

Отсюда, на основаніи этихъ принциповъ, и вся сдержанность, обобщеніость и символика въ изображеніи самихъ эмоцій, которое въ искусствѣ самаго строгаго типа той эпохи не считалось вообще допустимымъ (**).

Въ этомъ искусствѣ, въ статичности, іерархической неподвижности, «каменѣлости» (какъ часто принято выражаться), надо усматривать *внутреннюю динамику* ритма въ противоположность темъ, которая является *статическимъ мментомъ*.

Во времени — тема, фабула, изображаемый эпизодъ являются моментомъ *случайнымъ, преходящимъ* въ противопо-

*) Извѣстно, насколько это понятіе символического изображенія глубокое понятіе стилизованной формы.

**) У Джотто, послѣдняго изъ могиканъ великой ренессансной живописи, и на иконахъ лучшей эпохи, эмоціи выражались въ монументальной форме синтетического стиля.

ложность вѣчной идеи, заключенной, какъ мы указали, въ символикѣ и ритмѣ.

Только подобная форма искусства могла быть въ представлениі эпохи достойной изобразительницей трансцендентнаго міра идей и понятій, религіозныхъ вѣрованій, чувствъ и догматовъ, только этимъ нарѣчіемъ линій и красокъ, могущихъ быть поясненными.

Всякій реалистический элементъ, всякая произвольная художественная затѣя не могли не считаться профанаціей.

Въ связи съ этимъ характеромъ и заданіемъ искусства, послѣднее строго охранялось путемъ соблюдения двухъ важнейшихъ принциповъ.

1) Канонами искусства, ие терпящими и вольного tolkovaniya, ие произвола индивидуального творчества (*).

2) Жреческимъ служенiemъ искусству. Познаніе держалось въ тайнѣ какъ и во всѣхъ религіяхъ, и во всѣхъ религіозныхъ искусствахъ древнихъ культуръ, оно было привилегіей избранныхъ и посвященныхъ; оно держалось наль сфере пониманія толпы и только черезъ символы и ритуалы низводилось къ уровню человѣческаго разумѣнія. Художники, контролируемые и отбираемые путемъ строгаго отбора, были жрецами наравнѣ съ жрецами науки, астрономами, философами, теологами и были служителями религіи и церкви, и наравнѣ съ ними науки.

Этимъ устанавливалась связь, неразрывная связь искусства съ религией и съ наукой.

Въ связи со смѣной всѣхъ понятій, идей, уклада жизни, міровоззрѣнія, убѣждений, въ связи съ гуманистическими вѣяніями новой эпохи, кризисъ эпохи Возрожденія явился крушениемъ и всего міра художественныхъ представлений, самыхъ основныхъ принциповъ искусства.

Природа нового искусства видоизмѣнила и самый процессъ восприятія художественного изображенія. Отныне денные лучи отъ воспринимаемаго художественного изображенія преломлялись лишь въ физическомъ фокусѣ глаза, и воспринятые мозговыми центрами давали зрительную эстетическую эмоцію.

Лучи духовные, излучаемые предшествующимъ религіознымъ искусствомъ, преломлялись въ глубоко лежащемъ духовномъ внутреннемъ фокусѣ — и давали эмоцію углубленно созерцательную, давали мечтательно-мистическое молитвенное настроение.

*) «Non est imaginum structura pictorum inventio, sed Ecclesiae Catholicae probata legislatio et traditio». Постановление Никейского Собора.

Кризисъ обнаружился одновременно во всѣхъ планахъ — виѣшнемъ и внутреннемъ.

Въ планѣ виѣшнемъ произошла смѣна оптическаго закона въ связи съ пріятіемъ третьаго измѣренія. Оно ввело въ искусство реальная и выпуклая формы человѣческой фигуры и пейзажа, перспективное сокращеніе къ одной точкѣ схода, обусловило обманъ зрѣнія, иллюзію дѣйствительности, «прорыва» поверхности стѣны.

Въ связи съ этимъ въ планѣ композиціи глубокое по смыслу, и сложное по содержанію, ритмическое построеніе и концепція символического порядка, замѣнились заданіемъ иного, болѣе низкаго порядка эффектной компановки картины.

Достигнуто было, и въ высокой мѣрѣ, то, чего изъ принципа избѣгали въ предшествующую эпоху (*).

Не менѣй сдвигъ произошелъ и въ планѣ внутреннемъ.

Какъ разрывной снарядъ взорвалъ весь міръ художественныхъ представлений, провозглашенный Леонардо да Винчи, ожесточеннымъ врагомъ древнихъ каноновъ принципъ, что композиція должна имѣть цѣлью изобразить «наиболѣе удачно выбранный моментъ какого либо дѣйствія» (Тайная вечеря, Леонардо). Это заключало въ себѣ приговоръ, вынесенный новымъ искусствомъ всей художественной эпохѣ, всему художественному міровоззрѣнію.

Все заданіе свелось къ изображенію того, или иного дѣйствія, эпизода, переживанія съ повышеннымъ реализмомъ и наибольшей убѣдительностью психологическаго элемента.

Полный разрывъ со старымъ міромъ художественныхъ формъ и представлений, конечно, ярче всего выявился и отразился въ той сфере, въ которой ярче всего проявилась художественная идеология прежней эпохи, а именно въ сферѣ религіозныхъ представлений и концепцій.

Уже не говоря объ изображеніи самого Божества въ реальная ия формы Богочеловѣка, а постепенно (подъ вліяніемъ идей гуманизма) и въ простой человѣческій образъ, утратившій всѣ символические и божественные признаки, наконецъ, въ образъ Аполлона и Эфеба (подъ вліяніемъ увлеченія классической древности), уже не говоря о превращеніи облика Богородицы въ портретное изображеніе свѣтлокурой красавицы или чериоской Римлянки, или Испанки, согласно съ представленіемъ о женской красотѣ въ той или иной странѣ — глубокій переломъ въ искусстве ярко сказался и въ концепціи религіозныхъ темъ, какъ во виѣшней формѣ, такъ и во

*) Незнакомство съ законами перспективы въ ту эпоху, иакъ известно, вполнѣ опровергнуто.

виутреиниємъ содержаниемъ (*). Наиболѣе показательнымъ моментомъ, выявляющимъ иерархическую связь прочными узами связавшую искусство съ земными формами и представлениями, является период времениаго возврата свѣтскаго языческаго реалистического искусства Возрождения (эпохи Медичи) къ религіознымъ истокамъ среднихъ вѣковъ и это подъ влияниемъ громовыхъ обличительныхъ рѣчей и костровъ Саванароллы.

Искусствено пестрый свѣтъ волшебнаго фонаря проектировался на забытая темы мозаикъ и древнихъ соборовъ. Въ этомъ ложномъ свѣтѣ заиграло подражательное религіозное искусство: скорбные, радостные, патетические, псевдомистические, въ реальныя формы облеченные, религіозные забытые образы, прославленные на новомъ нарѣчи, подчасъ сложиѣшихъ аллегорій и живописныхъ композицій. Въ полную противоположность ритмическимъ и символическимъ построениямъ древней стѣнописи или иконы съ ихъ величавымъ покоемъ разрабатывались самыя разнообразныя психологическія темы на религіозные сюжеты, являющіеся для ихъ предлогомъ; темы, повергающія зрителя въ атмосферу человѣческихъ земныхъ волицій, страстей, горестей, ликованій и нерѣдко доходящихъ до пароксизма драмы, или истерической возбужденности.

Искусство, окунившееся въ реальный, земной міръ, не будучи болѣе въ состояніи подняться къ гориому міру художественныхъ идей среднихъ вѣковъ и начала христіанской эры въ угоду времени заигрывало съ мистикой на театральныхъ подмосткахъ нового лже-мистического, далеко не всегда искренняго, религіозного искусства. Пережитки мистического элемента выродились въ надуманность и слащавость(**).

Постепенно искусство въ связи съ возрастающимъ увлеченіемъ живописью для живописи стало сводиться къ прямому заданию колорита, къ эффектному распределенію красочныхъ пятенъ, къ созвучию красочныхъ гаммъ, къ живописному мастерству. Глазъ художника и зрителя, упражняемый въ новомъ направлениі, отвыкалъ познавать художественные образы, художественную мысль и языкъ, если не усмѣрвалъ въ нихъ сходства съ видимымъ міромъ реальныхъ формъ прелестительныхъ въ ихъ живописиомъ или скульптуриомъ преломлениі и отображеніі: наступило царство картины. Религіозные темы были однимъ изъ ея сюжетовъ, ея которыхъ

*) Мы не касаемся сложнаго вопроса о значеніи религіознаго произведения искусства какъ предмета культуры.

**) Мистический сюжетъ сбрученій Св. Екатерины съ Христомъ на картинѣ Корреджіо въ Луврѣ.

Божество играло роль персонажа наравнъ съ другими картинами, сюжетами, другими персонажами, а иногда просто красиваго красочнаго пятна (въ какой нибудь *Pieta*), вкомпанованнаго въ общей красочный аккордъ.

Мелодія міра замѣнила глубокіе звуки органа, хорошаго пѣнія умершаго искусства; отдѣльныя свѣтила талантовъ съ ихъ созвѣздіями замѣнили сіяющій млечный путь соборнаго служенія искусству; вдохновеніе художника — субъективное, единоличное замѣнило комплексъ вдохновенныхъ творческихъ силъ къ одиой цѣли, но не только цѣли, а къ одному наивысшему идеалу устремленыхъ (*).

Мы постарались въ общихъ чертахъ раскрыть природу двухъ другъ другу противоположныхъ искусствъ. Въ чёмъ же заключается сама сущность кризиса искусства, вообще, имѣвшаго мѣсто въ связи съ этимъ кризисомъ въ искусствѣ? Резюмируемъ нашу мысль: видоизмѣнился видъ искусства и въ связи съ этимъ значение и природа искусства въ широкомъ смыслѣ слова.

Ранѣе вышее, чистое искусство (*le grand art*) Востока, Египта, Христіанское искусство (греческое занимаетъ особое положеніе) тянулось въ идеалѣ своемъ отъ земныхъ формъ, служащихъ ему въ преображенномъ ихъ видѣ, молитвенныхъ нарѣчіемъ, строго въ чистотѣ своей соблюдаемомъ, иъ превыше многое самого искусства стоящему началу, иъ тому, что само по себѣ *«sublime»*.

Искусство силилось и стремилось явиться прославленіемъ высшей міровой идеи и Божества на своемъ человѣческомъ нарѣчіи въ общемъ соборномъ порывѣ и на достойномъ соответствующемъ нарѣчіи. Искусство эпохи Возрожденія въ прославленіи своемъ человѣка и міра земного, земной твари и плоти, прославляя обликъ человѣка, его переживанія, страсти, аффекты, связало себя съ человѣкомъ и міромъ земными тѣсными узами и, раздѣляя ихъ перемѣнчивую судьбу, въ судьбу ихъ было втянуто. (Подобно тому какъ въ Греціи въ судьбу людей были втянуты боги Олимпа). Искусство стало въ зависимости отъ судьбы земныхъ — человѣка и человѣчества, оторвавшись отъ началъ и идей стоящихъ енъ и выше превратныхъ земныхъ судебъ, выше личного внутренняго міра и личныхъ переживаній, выше самого міра.

Кризисъ выявился въ превращеніи, которое мы и называемъ первымъ кризисомъ искусства. Не будучи въ состоя-

*) Утрату этой цѣнности можно понять въ творчествѣ Рафаэля, несмотря на свой гений, никогда не достигшаго ии высотъ, ни глубинъ прежняго искусства.

ній тянутся «vers le sublime», къ началу выше искусства стоящему, отчасти сознательно отъ него отвратившееся, искусство, погрузившееся въ космъ, само стало *сублимацией міра* и какъ таковое стало *сублимировать все, рѣшительно все, безъ исключений*.

Какъ въ огромномъ словарѣ оно стало искать темы для вдохновенія, предметъ для сублимации, (а подчасъ и для рабского подражанія, копіи найденного мотива) — сублимациі, такъ какъ объектъ никогда не совершененъ въ своей голой правдѣ, всегда ниже художественнаго о немъ идеализированаго представлениія, а подчасъ и вовсе уродливъ и только въ отображеніи художника дѣлается красивымъ.

Въ этомъ заключается природа искусства. Послѣ кризиса оно сублимируетъ *все*, начиная съ видимой природы, пейзажа, со сложныхъ переживаний, человѣка и его облика, кончая всѣми видами преступленія и разврата — истиной проституткой, домами терпимости (Тулузъ Лотрекъ), овоющю, селедкой на тарелкѣ.

Искусство стало отображеніемъ въ вѣчно текущихъ водахъ рѣки всего что происходитъ на берегахъ, на землѣ — людей, городовъ, природы предметовъ. «Мой талантъ можетъ, ни передъ чѣмъ не останавливаясь, отобразить, сублимировать все» — говорить художникъ.

Во что это вылилось и что получилось — будетъ выяснено во второй главѣ.

* * *

Будучи втянутымъ, какъ мы сказали, въ силу новой природы своей, въ судьбу человѣческой жизни, искусство отпраздновало пиръ блестящей эпохи Возрожденія, прославивъ земныхъ владыкъ, воеволь, сраженія и пышный быть дворцовъ, расшалившись вмѣстѣ съ утонченными шалунами и развратниками 18-го вѣка; отобразивъ быть буржуазіи и крестьянства оно вовлеклось въ бурю соціальныхъ вопросовъ оно омыщанилось заодно съ литературой и, наноисецъ, очутилось лицомъ къ лицу съ *демократіей*, и, своимъ кровнымъ врагомъ, *позитивной наукой*, владычицей нашего времени.

Канъ оно свело съ ией счеты, весьма показательно; но раньше приведемъ вкратце, за недостаткомъ мѣста, тревожные мысли и прогнозы цѣлой плеяды ученыхъ, высказывавшихъ мнѣніе относительно мрачныхъ судебъ искусства въ связи съ эволюціей культуры, опираясь, то на физіологію, то на исторію, то на психологію. Отсюда цѣлая эсхатология искусства.

По мнѣнію однихъ, культура красоты жизни все болѣе убивается; обликъ, формы, тѣла человѣческія уродуются, вырождаются въ современной цивилизациі. Дарвинъ, Гербертъ, Спенсеръ, Ренанъ усматривали источники искусства въ желаніи у примитивныхъ народовъ, и у грековъ хвалились красотой и силой, и въ гордости физической красоты. Тамъ точить слезы, вспоминая о красотѣ жизни, и людской породы Еллиновъ; нынѣ человѣкъ, бытъ, улица — все уродуется. Сама исторія, говорять другіе, работаетъ противъ красоты и искусства — нѣть болѣе романтики, эпопеи. Смертельный гредъ причиняютъ искусству и политическіе, экономическіе факторы; искусство популяризуется, демократизируется. Толпа, привлеченная нынѣ къ радостямъ искусства, бывшаго ранѣе удѣломъ элиты, снизить діапазонъ предложенія спросомъ иного типа. Искусство создано для элиты, а не для толпы (Ренанъ, Шерерь, Гартманъ).

Исторія работаетъ во вредъ искусству еще и потому, что ведеть нынѣ къ торжеству демократіи, къ общей нивелировкѣ, а въ этомъ заложена огромная опасность. Верхи сносятся, низы поднимутся, общее нивелированіе убьетъ красоту.

Съ другой стороны демократизация культуры не смѣеть не повлиять на искусство, уничтожая капиталъ и меценатство, покровителей, собирателей искусства, элиту общественную и роскошь быта.

Наконецъ въ сферѣ моральной губительно отражается на искусстве грубая, все возрастающая, страсть гаживы и «американизма», распространяющіе на духовную и художественную культуру тлетворное влияніе.

Таковы, въ самыхъ общихъ чертахъ, главные доводы пессимистовъ.

Мѣсто не позволяетъ мнѣ выступить въ нихъ спорѣ съ учеными, защищающими болѣе оптимистическую точку зрѣнія. Скажемъ только, что если каждый изъ вышеупомянутыхъ взглядовъ можетъ подлежать оспориванію, и если подобные доводы въ отдельности не могутъ вполнѣ убѣдить въ непосредственной опасности грозящей гибелью искусства, то совокупность приведенныхъ факторовъ несомнѣнно приготовили почву, создали фонъ для трагического развертыванія событий, и кризиса искусства современной эпохи.

Обостреніе кризиса на этомъ фонѣ обусловлено было факторомъ наиболѣе серьезнымъ, а именно вліяніемъ позитивныхъ наукъ на художественное мировозрѣніе. Ядь быть впрыснуты первоначально теоріямъ о природѣ самого искусства. Научно-философскія теоріи эволюціонистовъ и «критицистовъ» строились на психо-физиологическомъ анализѣ происхожденія художественного творчества. Одни сводили его къ

поянтию *игры*, быть можетъ полезному гигиеническому упражненію высшихъ способностей человѣка, ио, самой по себѣ, ни пользы, ин цѣли не преслѣдующей. Поянтие объ искусстве сводилось къ пустой забавѣ, подобной игрѣ ребенка, или звѣря (Спенсеръ); къ свободной игрѣ воображенія (Кантъ). Въ этомъ отиошениі искусство противополагалось наукѣ — начальному полезному (Ренанъ).

Становясь на строго научную почву Герберть Спенсеръ и Grand Allen доказываютъ путемъ теоріи процесса эволюціи связь закона художественного творчества съ зоологическими инстинктами игры и инстинктомъ борьбы. Grand Allen видитъ родство чувства красоты красокъ съ сексуальнымъ инстинктомъ (*selection sexuelle*) въ своей «*Esthétique physiologique*.» Въ связи съ этимъ находится теорія о сексуальномъ инстинкте, какъ о важнѣшемъ факторѣ художественного творчества, широко разработанная Фрейдомъ.

Аналогичныя теоріи господствовали во Франціи (Cousin, Jouffroy). Въ Германіи Шопенгауэръ усматривалъ въ искусстве лишь утѣшительницу въ земныхъ горестяхъ. Ренувье, предоставляя въ искусстве неограниченную свободу воображенію, не подчиняетъ послѣднее никакимъ сдерживающимъ началамъ, никакому контролю морали и разума, считая, что искусство нельзя «prendre trop au serieux», какъ безответственную игру и забаву.

Къ этому присоединилась еще другая теорія охватившая всю Европу, опровергающая теорію эволюціонистовъ. Согласно этой теоріи искусство есть ни что иное какъ выявление жизни, жизненный процессъ; съ жизнью оно связано, какъ и принципъ морали. Оно является гимнастикой нервной системы, гимнастикой ума; оно займетъ мѣсто исчезнувшей религіи, послѣдніе пережитки которой будутъ сметены наукой. Четыре главныя потребности въ жизни: дыханіе, питаніе, движение и продолженіе рода (любовь), всѣ эти функціи должны служить объектомъ для эстетическихъ эмоцій и вдохновеній — «le principe de l'art est dans la vie même». Все что съ жизнью связано имѣть эстетическое значеніе, оправданіе и смыслъ. «Elargissez votre Dieu!» восклицаетъ Гюйо, яркій поборникъ этой теоріи и столь же яркій противникъ религіи.

Отсюда логическимъ послѣдствіемъ является *апология уродливаго* въ искусстве. Разъ есть въ жизни уродливая сторона, то и уродство не можетъ не быть эстетично, пройдя черезъ процессъ творчества. Уродство исчезаетъ передъ лицомъ правды.

Значеніе подобныхъ теорій о природѣ искусства, подтвержденныхъ на цѣлую эпоху, и, непосредственно или подсознательно действовавшихъ на художественный міръ, — не требуютъ доказательства. Онѣ лишили искусство его глубо-

чайшаго значенія, его серъезнаго характера, его отвѣтственности и главной миссіи, оторвавъ его отъ духовныхъ истоковъ, и онъ не могли не возъмѣть два важнѣйшихъ результата: онъ развили широкій диллентантизмъ, безответственность, распущенность (попутно уничтожая школу и дисциплину) съ одной стороны, съ другой расширили до бѣзпредѣльности сферу художественной продукціи, включивъ въ изображеніе міра всѣ его образы безъ исключенія, разноздавъ и всѣ ранѣе существовавшія реалистическая тенденціи, включая (на зло филистерамъ) и самыя уродливыя могущія быть сублимированными личными талантами.

Искусство стало въ непосредственную зависимость отъ уровня личности его индивидуального творца, его морального, интеллектуального облика. Безконечно ушло искусство какъ отъ каноновъ, такъ и отъ священнаго жреческаго служенія ему и первоначальной миссіи.

Во власти такой идеологии искусство, пройдя черезъ цѣлый рядъ эволюціонныхъ процессовъ, столкнулось въ концѣ концовъ съ современнымъ индивидуумомъ новѣйшей формацией художникомъ. Что это за люди эти художники, эти трубящіе побѣдоносный маршъ ударные батальоны съ ихъ команднымъ составомъ, подчасъ властители думъ, и пророки?

Одни изъ нихъ, сыны своего времени, находятся во власти люцифера и имъ заворожены. Скользя по верхамъ науки (и это наиболѣе культурный элементъ), увлекаясь современными гипотезами, шаголяя научнымъ скепсисомъ, презирая бредни метафизики, и конечно, религіозное чувство, этотъ типъ художника, ущербный въ своемъ міросозерцаніи и творчествѣ, вмѣщающій въ себѣ *противоестественное сочетаніе мечты съ материализмомъ и позитивизмомъ*, потому мечты убогой и бесплодной. Другіе, наоборотъ, всецѣло отмежевываются отъ науки, но столь же поверхностно, какъ и первые, ею пользуются; провозглашая свое право быть полными неучами, они преисполнены пафосомъ обскурантизма. Красоту они ищутъ «нутромъ» и, подчасъ убогимъ, инстинктомъ и ничего другого имъ не нужно — ни школы, ни науки, ни религіи; у нихъ своя наука, своя религія — рѣзецъ и палитра.

Потерявъ устои моральные и религіозные, растерявъ традиціи и завѣты прошлаго, находясь подъ вліяніемъ обольстительныхъ теорій *Übermensch'a* и сверхъ эгоизма, этотъ современный художникъ въ игрѣ съ искусствомъ, и личной свободой, преисполненный чувствомъ самоувѣренности и безответственности, со своимъ маленькимъ душнымъ личнымъ міркомъ, находится съ другой стороны во власти *Аrimана*, погружаясь во внѣшній слой современной культуры съ ея ослѣпительнымъ для него блескомъ и достиженіями, вкушая

плоды ея съ чувствениои и жадной страстью и аппетитомъ, съ языческимъ прославленiemъ ея благъ, прелестей, прогресса, и машинного темпа.

Отсюда: пресьщие, скуча, наркотики, развратъ, садическое глумленie надъ красотой Божьей твари и женского тѣла, подчасъ бѣгство отъ міра въ царство болъной фантазіи, дурманной грэзы; отсюда тоска по примитивной культурѣ дикихъ народовъ, извращеніе влеченіе къ дѣтскому и псевдопримитивизму, отсюда угаръ кофеенъ, кабаковъ, танцулекъ и грубой богемы, давно всякой романтики лишній. Отсюда, наконецъ, расцвѣть въ этой тлетворной атмосфѣрѣ *«des fleurs du mal»*, мозговыхъ аберрацій, прикрытыхъ трескучими лозунгами искусства будущаго и болъной идеологіей; отсюда же и вое убожество и стерильность современной художественной мысли, уже не говоря о чувствѣ, царство анархіи, распущенности и наглой безответственности.

Если съ горихъ высотъ величайшаго искусства прошлаго, вызывающаго потрясеніе всего енутренняго міра человѣка, стоящаго выше реальностей, выше эмоцій, дающаго неизмѣримо болѣе чѣмъ любованіе формой и техническими достиженіями и растворяющагося въ высшей религіозной моральной сферѣ сознанія, окинуть взоромъ всю продукцію нашей эпохи, то діагнозъ и прогнозъ становятся до иельзя страшными.

При первомъ кризисѣ искусство *снизилось* въ своемъ діапазонѣ, но все же оно держалось еще долгое время на большихъ высотахъ въ силу расцвѣтавшихъ на благопріятной почвѣ крупныхъ талантовъ, въ силу величайшаго мастерства и традицій школъ, хранящихъ завѣты серьезнаго искусства.

При второмъ кризисѣ, уже раньше сниженное въ своемъ уровнѣ и заданіи, искусство *измельчало*, давая лишь отдѣльныя вспышки угасающаго костра, и, наконецъ, *развернулось* и дошло до края бездны.

Заключеніе

Какой же выходъ? Есть ли онъ? Можетъ ли искусство, сбившееся давно съ великаго пути и нынѣ тяжко болъное, отмирающее, стать когда-либо, независимо отъ отдѣльныхъ вспышекъ, вѣтъ единичныхъ достижений случайныхъ талантовъ и отдѣльныхъ эпизодовъ его великой лѣтописи, стать чѣмъ, чѣмъ оно было нѣкогда — служеніемъ высшему началу его вдохновляющему, имъ руководящему и предъявляющему ему строжайшія и высокаго порядка требования? Возможно

ли надѣяться на это, мыслить объ этомъ при такомъ сниженіи, такой аиархіи, такомъ распадѣ, какъ въ самомъ искусствѣ, такъ и въ творцахъ его? Возможно ли расплескавшееся и разлившееся въ своемъ перепроизводствѣ, мутными водами затопляющее весь міръ искусство вобрать въ единое глубокое русло? Въ какой установкѣ возможно разсмотрѣніе и разрѣшеніе подобнаго вопроса?

Ни единоличныя усилія таланта, обреченнаго на одиночество въ атмосфѣрѣ, насыщенной неблагопріятными, часто враждебными флюидами, ни попытки реставраціи старого, столь же безсмысленныя, сколь безцѣльныя, а потому и всегда убогія, (ибо исторія не терпитъ повторности), ни бесплодные методы борьбы путемъ критики и полемики не могутъ возсоздать великаго искусства. Это необходимо понять и осознать.

Попытки искусственно возсоздать религіозное искусство не могутъ, что мы явственно видимъ нынѣ, не привести къ самому жалкимъ результатамъ въ столь неблагопріятной атмосфѣрѣ, не говоря о другихъ факторахъ являющихся къ тому препятствіемъ.

Возрожденіе искусства немыслимо безъ измѣненія климата, который могъ бы обусловливать его пышное цвѣтеніе.

Судьба искусства не можетъ разрѣщаться безъ разрѣшенія нѣкіхъ основныхъ проблемъ, безъ существенной перестройки въ тѣхъ областяхъ, въ которыхъ коренится его жизненный нервъ, ибо судьба искусства, въ такой же зависимости отъ структуры всей культуры эпохи, какъ функція каждого органа въ живомъ организме съ функциями остальныхъ.

Пока наука, родная сестра искусства, столь близкая ей по крови, какъ бы ни казалась она по природѣ своей ей чуждой, не выйдетъ изъ мрачного тупика позитивизма, и не подниметъ дисциплину мысли и, въ связи съ этимъ, и всю установку личной, политической и соціальной жизни на иной діапазонъ, — до той поры искусство будетъ пребывать въ тѣхъ съуженныхъ границахъ, въ которыхъ оно задыхается нынѣ, — ибо установка по отношенію къ внѣшнимъ феноменамъ міра въ эстетическомъ міроощущеніи всецѣло зависитъ отъ проникающихъ въ него флюидовъ научно-философской мысли данной эпохи.

Для подобнаго перерожденія самой природы эстетической и научной культуры необходимо измѣненіе состава крови, питающей органы, объединенные сложной системой артерій, имѣющей въ физическомъ организме источникомъ — сердце. Въ духовной и умственной жизни и въ жизни подлиннаго великаго искусства, такимъ очагомъ является религія.

Съ ослабленіемъ пульсаций животворнаго центральнаго

органа не можетъ не атрофироваться органъ, связанный со всмъ духовнымъ міромъ человѣка, съ его эмоциональной жизнью, порождающей творческое вдохновеніе, и въ высшемъ проявленіи своеемъ, проектирующее въ вѣчныя проблемы сути вещей виѣ и надѣ реальнымъ ихъ аспектомъ и, являющееся связью съ духовнымъ іміромъ.

Наука есть *интерпретація* міра, не отрывающая конкретнаго смысла вещей и жизни (какъ мыслятъ позитивисты), такъ какъ она имѣть отношеніе только къ ограниченнымъ свойствамъ и способностямъ человѣка, а не къ человѣку въ цѣломъ и не къ міру въ цѣлостности своей, а лишь къ частичнымъ феноменамъ, сводя познаніе того и другого лишь къ шаткимъ законамъ. «La science qui commençe par l'etonnement, finit aussi par l'etonnement» (Coleridge), а чѣмъ удивленія рождается великое искусство, вѣчнымъ побудителемъ и пособникомъ котораго является наука, если она основана на религіозныхъ міроощущеніяхъ. Есть ли открытія, которые не приводили бы къ новымъ тайнамъ, и которые не усугубляли бы работу воображенія въ искусствѣ, и религіозное чувство въ области религіознаго сознанія?

Но искусство и увѣдаетъ отъ прикосновенія съ наукой, если природа послѣдней искашена въ представлениі эпохи. Великое, подлинное искусство не можетъ снизойти къ простому процессу наблюденія, изученія, анализа, къ теоретическому построенію доктрины, мозговому лабораторному опыту, или даже вѣшней эмоціи, лишенной глубинъ трансцендентной мысли.

Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, можетъ ли когда-либо возродиться на новыхъ началахъ великое и подлинное религіозное искусство, являющееся въ лучшихъ образцахъ, высшимъ въ искусствѣ, созданномъ въ вѣкахъ, мы спросимъ, можетъ ли прославленіе міра Божьяго и Божьей твари, при воей безграничной разновидности творческихъ силъ и возможностей, въ зависимости отъ качества и свойства таланта и темперамента художниковъ, сдѣлаться подлиннымъ гимномъ, послѣ того какъ оно стало, въ лучшемъ смыслѣ, жалкимъ и беспомощнымъ лепетомъ, или лабораторнымъ опытомъ, ие говоря уже о недостойной профанациѣ искусства, творимаго недостойными руками, толкающими его въ мрачную бездну.

Послѣ всего вышесказанаго, нельзя ие прити къ заключенію, что безъ пересмотра, безъ сдвига главныхъ основъ всей дисциплины научно-философской мысли и наравнѣ съ этимъ, «безъ просвѣтлений озѣянія души», о которой поется въ православной молитвѣ, безъ озаренія творческой силы духовнымъ внутреннимъ свѣтомъ, иесмотря на одаренность художника, не можетъ проявиться подлинное высокое вдох-

иовеніе и великое творчество, вытекающее изъ повышеніаго духовнаго и эстетического идеала. Идеала, рождающагося изъ научно-философской и религіозной концепціи эпохи и при томъ въ нѣдрахъ коллектива, вѣдомаго геніемъ прорицателей и великихъ духомъ талантовъ. Въ свою очередь послѣдніе могутъ развиваться въ ширь и глубь, и дать полный расцвѣтъ лишь въ атмосферѣ устремлений къ одиои цѣли группирующихся вокругъ ихъ силъ сообщниковъ, сотрудниковъ и по-слѣдывателей, въ соборномъ творчествѣ, вырабатывающемъ и кристаллизирующемъ стиль и утверждающемъ традицію эпохи.

Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ величайшимъ парадоксомъ нашей эпохи.

Эпоха провозглашающая принципъ «коммунизма» должна существующаго, въ идеалионѣ понятіи, реализовать идею «communaute», братства, соборности, при всей огромной опасности грубѣйшаго искашенія и профанированія значенія этого принципа, проповѣдуя примѣненіе его въ той сферѣ, въ которой, даже въ идеалионѣ его примѣненіи (буде это не утопія), онъ можетъ только разрушить базы культуры и прогресса, эта эпоха какъ разъ провозглашаетъ обратное явленіе въ области искусства, гдѣ соборность необходима, и гдѣ на самомъ дѣлѣ призванъ властвовать принципъ раздробленности, дифференціаціи, безудержнаго, часто задориаго индивидуализма, культа субъективнаго единоличнаго творчества, субъективной, пусть и убогой, надуманій эстетики.

При всесобщемъ разбродаѣ и распылениости искусство не можетъ сосредоточиться вокругъ какихъ-либо иамѣаемыхъ путей великими талантами и духомъ, которые могли бы быть призваны вести за собой коллективъ и группировать послѣдователей въ соборномъ творчествѣ кань было ранѣе. Слабыи суррогатомъ являются чередующіяся «школы» въ ихъ быстрой смѣнѣ могущія творить «моду», но не «стиль» эпохи и ничего не имѣющія общаго съ колективнымъ творчествомъ древнихъ эпохъ.

Но это явленіе имѣеть и обратное дѣйствіе на формирование подлинно-великихъ талантовъ. Взлеты великихъ «одиокихъ» обычно являются личную драму, обрывающуюся смертью и, кань Икаръ съ обоженными крыльями, они падаютъ въ бездну, не имѣя возможности ни дать расцвѣтъ своему таланту, черпая силы въ нѣдрахъ коллектива, ии вздѣматъ общія усилія къ нѣкоему идеалу, могущему составить эпоху и подвести общее обоснованіе ея эстетики.

Взмахи крыльевъ одиокихъ никогда не въ силахъ достичь того, что достигалось напряженіемъ творческихъ силъ при совершении ииомъ процессъ ихъ разитія и выявленія.

Въ великомъ искусствѣ древнихъ эпохъ и среднихъ вѣковъ былъ *процессъ центростремительный*. Отдельные, часто безымянные, смиренно скрывающіе свое имя таланты, составляли коллективъ вдохновенія и знанія, устремленный къ одному центру мысли и вдохновленнаго мудраго творчества при высокомъ уровнѣ индивидуального мастерства, хотя индивидуального, но на базѣ преемственности и традиції (Рублевъ въ русской иконописи).

Мерцаніе единичныхъ звѣздъ и созвѣздій сливалось въ нѣкоемъ общемъ сіяніи такой сосредоточенной общей вдохновенности и духовнаго горѣнія въ служеніи общей цѣли, общей идеѣ, при томъ такой высокой цѣли и такой чистой и высокой идеѣ, которыхъ наша эпоха не вѣдаетъ.

Въ основѣ лежало ясное сознаніе необходимости сберечь отъ распыленія огромную потенциальную силу — *соборнаго творчества*.

Начиная съ эпохи Возрожденія этому принципу были противопоставленъ *процессъ центробѣжный*. Художественные силы, которыхъ была насыщена эпоха, распылялись отъ центра къ периферіи по разнымъ направленіямъ. Каждый мастеръ создавалъ вокругъ себя цѣлую планетную систему созвѣздій, что обусловливало высокія достижения, но было уже этапомъ къ распаду дробныхъ планетныхъ системъ.

Нынѣ и онѣ распались въ ночи, гдѣ слабо еще мерцаютъ отдельныя мелкія звѣзды не могущія озарить путь блуждающаго во мракѣ искусства.

Князь Сергій Шербатовъ

† О. АЛЕКСАНДРЪ ЕЛЬЧАНИНОВЪ

25 августа с. г. скончался послѣ долгой и мучительной болѣзни о. А. В. Ельчаниновъ. Смерть вырвала его въ полнотѣ силъ, когда онъ готовился вступить на иовое поприще пастырского служенія въ Парижскомъ каѳедральномъ соборѣ, куда онъ призванъ былъ митрополитомъ Евлогіемъ послѣ внезапной смерти о. Г. Спасскаго. Больнь жестокая и неожиданная поразила его и, какъ хищный коршунъ, выпила изъ него всѣ жизненные силы. Казалось, отяготѣла на немъ десница Господня, и какъ Іовъ на гноищѣ, лежалъ онъ на одрѣ болѣзни, который сдѣлался для него и одромъ смерти. Все, что могла сдѣлать человѣческая помощь и самоотверженная любовь, было сдѣлано для него, но Господь судилъ призвать праведника въ Свою обитель, и туда взлетѣла его свѣтлая чистая и праведная душа, неудержанная человѣческими усилиями. Судьбины Божіи неисповѣдимы, и не о немъ, упокоившимся, въ странѣ живыхъ нынѣ надо сожалѣть, а о себѣ самихъ, безъ него оставшихся. Ибо горькая утрата для живыхъ есть его уходъ отъ насъ. Я не позволю себѣ здѣсь касаться святыни скорби его собственной семьи, но его духовная семья простиралась далеко и широко за предѣлы этой послѣдней. Онъ былъ священникъ и пастырь, который связанъ былъ нитями духовно-отеческой любви съ множествомъ душъ, которыхъ теперь почувствуютъ себя осиротѣвшими, потерявшими кроткаго и любящаго отца и друга. Эти слезы и эта любовь вѣдомы только небу, о нихъ не будетъ расказано въ лѣтописяхъ исторіи, хотя то, что совершается въ сердцахъ, есть самое важное, что вообще происходит въ жизни. Не только по личнымъ качествамъ, пастырской призванности и одаренности, совершенно исключительной, но въ особенности по своему типу о. Александръ, какъ священникъ, представлялъ собой явленіе необычайное и исключительное. Ибо окъ воплощалъ въ себѣ органическую сліянность смиренной преданности Православію

и простоты дѣтской вѣры со всей утонченностью русского культурного преданія. Онъ былъ однимъ уже изъ немногихъ въ эмиграціи представителей старой русской культуры, достигшій передъ революціей, въ особенности въ тѣхъ петербургскихъ и московскихъ кругахъ, въ которыхъ онъ вращался, своего рода зенита. Здѣсь біографія почившаго вплетается въ исторію этой русской культуры, о чемъ пишущій эти строки можетъ быть и историческимъ свидѣтелемъ.

Мое знакомство съ студентомъ, сначала Университета, а потомъ Московской Академіи, А. В. Ельчаниновымъ относится къ эпохѣ примѣрно 30 лѣтъ тому назадъ въ Москвѣ. Въ это время выдѣлялась и обращала на себя вниманіе молодая группа мыслителей, писателей и церковныхъ дѣятелей, связанная между собою не только личной дружбой, но и товариществомъ по школѣ. Судѣть было угодно, чтобы на одной школьной скамье въ Тифлісской гимназіи сидѣли такие люди, какъ великий русскій ученый и богословъ о. Павель Флоренскій, безвременно скончавшійся философъ Вл. Эрнъ и будущій священникъ и педагогъ А. В. Ельчаниновъ, которые затѣмъ въ сѣверныхъ столицахъ, но преимущественно въ Москвѣ, продолжали свою школьную связь. Всѣ они — каждый по своему — опредѣлились въ новомъ для того времени, но исторически давно жданномъ религіозно-культурномъ типѣ, который естественно примыкалъ къ болѣе старшему поколѣнію того же характера, — и плеяды мыслителей, писателей, богослововъ, поэтовъ нашего поколѣнія (Тернавцевъ, Бердяевъ, Кartaщевъ, Вяч. Ивановъ, Гершензонъ, Розановъ, ки. Трубецкіе и др.). Къ нимъ же естественно присоединились и ихъ молодые сверстники, какъ свящ. В. Свенцицкій, Андрей Бѣльй, свящ. С. М..Соловьевъ, А. Блокъ и др.) А. В. Ельчаниновъ былъ любимъ и принятъ однаково въ кругахъ литературной Москвы и Петербурга, и вездѣ съ радостью встрѣчалось появленіе студента съ лучезарной улыбкой, съ особой скромностью и готовностью слушать и запечатлѣвать эти безконечныя творческія бесѣды. Въ дружескихъ кругахъ его звали Эккерманомъ при Вяч. Ивановѣ, а затѣмъ при о. П. Флоренскомъ, съ которыми онъ вмѣстѣ жилъ въ Сергиевскомъ посадѣ (кажется онъ и самъ, шутя, примѣнялъ къ себѣ это название). Начало этого вѣка отмѣчено въ исторіи русской мысли возникновеніемъ такъ называемыхъ религіозно-философскихъ обществъ, сначала въ Петербургѣ, а затѣмъ въ Москвѣ, а позже и въ Кіевѣ, въ нихъ находили для себя выраженіе новья бореїя и исканія, съ ихъ проблематикой и идеологіей. Московское религіозно-философское общество «имени Вл. Соловьева» было основано осенью 1905 года, и первымъ его секретаремъ и неизмѣннымъ сотрудникомъ явил-

ся А. В. Ельчаниновъ, (принимавшій участіе ранѣе того и въ Петербургскомъ релігіозно-філософскомъ обществѣ,) и онъ оставался на этомъ посту, пока для этого была вѣшняя возможность, неся по пренмуществу невидимую, но незамѣнную организаціонную работу. Это была, въ то же время, активная проповѣдь христіанства, борьба съ безбожіемъ интеллигенціи въ ея собственномъ станѣ, — особая задача, въ павшая на долю нашего поколѣнія и разрѣшавшаяся съ посильной искренностью и энтузіазомъ, хотя и безъ рѣшительной побѣды, если судить по теперешнему разгулу старого интеллигентскаго, разлившагося въ массы атеизма. А. В. Ельчаниновъ, вмѣстѣ съ друзьями, служилъ уже здѣсь дѣлу христіанской миссіи, которому позже отдалъ себѣ всецѣло какъ священнікъ. Одновременно возникали и нынѣ начинанія въ областн релігіозно-политической, съ которыи А. В. Ельчаниновъ танже былъ связанъ черезъ своихъ друзей. Здѣсь рѣчь шла объ идейномъ и практическомъ преодолѣніи традиціонной идѣологии, сливавшей и отожествляющей политическую абсолютизмъ съ православіемъ. Но собственное призваніе А. В. Ельчанинова было всегда не литературное, но личное общеніе съ людьми, въ частности съ молодыми душами. Онъ былъ педагогомъ по призванію, и уже тогда было извѣстно, какой исключительной любовью пользовался молодой студентъ среди своихъ учениковъ. И эта черта — особый интересъ къ воспитанію и умѣніе установить личную связь и дружбу между воспитателемъ и воспитываемымъ, — была особымъ даромъ о. Александра. Этой своей потребности онъ нашелъ удовлетвореніе позднѣе на поприщѣ педагогическомъ, ставъ во главѣ частной гимназіи въ Тифлісѣ.

Обстоятельства разлучили насъ надолго, и наша новая встрѣча произошла уже въ бѣженствѣ, въ Ницѣ, где онъ раздѣлялъ общую скорбную долю эмигрантскаго существованія. При этой встрѣчѣ для меня стало ясно, что онъ рѣшительно переросъ уже рамки свѣтской педагогіи, которая ограничивается наружными покровами душн, не входя въ самое сердце. Пришло время осуществить педагогіческій даръ во всей его полнотѣ, — въ пасть рѣвѣ. «Къ почестнѣи высшаго званія», — къ предстоянію передъ алтаремъ Господнимъ, влекла его одинаково какъ его личная религіозная потребность, такъ и эта педагогическая стихія. И желанное совершилось, — съ 1926 года о. Александръ — священникъ, занимающій скромное мѣсто при Ницкому соборѣ. Со всей открытостью своей чистой и вѣрующей душн вкушаль онъ небоснья радости предстоянія передъ престоломъ Агнца, и съ христіанскимъ смиреніемъ и мудростью этого смиренія принималъ тернія, которыхъ нензбѣжно встрѣчаются на пути этого служенія,

какъ и внѣшнія трудности жизни, его не щадившія. Онъ отдался работѣ приходскаго священника, но могъ ли онъ при этомъ забыть свою первую любовь, — воспитакіе дѣтства и юношества, конечно, уже на церковныхъ началахъ? Совершенно естественно, что онъ оказался одиимъ изъ мѣстныхъ руководителей «христіанскаго студенческаго движенія», и нельзя было не поражаться и не радоваться, видя съ какой преданностью относились къ нему отдельные его члены. То была какая то простая и крѣпкая настоящая дружба. Въ этомъ совершилась та молчаливая и незримая пастырская работа надъ человѣческими сердцами тѣхъ, кто съ такой любящей скорбью отпускали его изъ Ниццы и теперь такъ глубоко и искренно его оплакиваютъ. Въ это время въ собственной духовной жизни почившаго стали преобладать настроенія аскетической. Онъ посвящалъ преимущественное вниманіе святоотеческой письменности, въ частности читалъ комментаріи на творенія преп. Іоанна Лѣстничника.

Много даровъ у Бога, и Богъ вѣдаетъ пути Свои. Но человѣческій глазъ въ рѣдѣющихъ рядахъ старого культурнаго поколѣнія, а въ особенности въ пастырствѣ, — еще не видѣть новыѣ замѣстителей опустѣвшихъ мѣсть, и по человѣчески становится тоскливо и жутко. Однако не мѣсто этимъ чувствамъ тамъ, где совершается воля Божія. Сѣется сѣмя въ смерти, возрастаетъ въ славѣ, и славимъ и благодаримъ Господа о всемъ!

Кланяясь отшедшему въ вѣчность и творя ему вѣчную память, да будетъ мнѣ дано соединить ее съ памятью о всей той отшедшей эпохѣ, какъ и о тѣхъ друзьяхъ, съ которыми Провидѣніе соединяло почившаго и нась всѣхъ въ этой жизни, и прежде всего тѣхъ школьнаго его друзей и товарищей, изъ которыхъ «иныхъ ужъ нѣть, а тѣ далече», съ памятью о великой русской религіозной культурѣ.

Если пшеничное зерно не умреть, то останется одио, а если умреть, то принесетъ плодъ свой. Слава, и вѣчная память всѣмъ отшедшимъ и нынѣ почившему брату нашему!

Прот. С. Булгаковъ.

12. (25.IX) 1934 Paris.

ОБЪ АЛХИМИЧЕСКИХЪ ЭЛЕМЕНТАХЪ РЕЛИГІОЗНАГО ПРЕДАНІЯ

I.

«Алхімія проиграла въ первой инстанції свой процессъ» — писалъ сто лѣтъ тому назадъ (въ 1832 году) ея историкъ, Христофоръ Шмидеръ. Такъ утвердился, въ XIX вѣкѣ, донынѣ еще господствующій взглядъ на ие, какъ на доказанный обманъ и грубое суевѣріе отжившой и невѣжественной эпохи.

Однако тотъ же Шмидеръ дѣлаетъ мимоходомъ слѣдующее замѣчаніе: найдись у алхімії, говорить онъ, какія-нибудь новыя «правовыя основанія», никакая давность не воспрепятствуетъ ей просить о пересмотрѣ ея процесса»... Любопытно, что и другой завзятый отрицатель алхімического знанія — Германъ Коппъ — въ теченіе всей своей жизни постоянно возвращался къ нему: какъ будто онъ самъ не былъ особенно увѣренъ въ своемъ отрицакіи.

Какъ бы то ни было, но въ наши дни все болѣе отпадаютъ предпосылки голаго отрицанія алхімії, все сильнѣе обнаруживается возможность нахожденія ею новыхъ «правовыхъ основаній». Такъ новѣйший ея изслѣдователь — Германъ Беккъ — усматриваетъ иѣкоторый ея отголосокъ въ Менделѣевской системѣ элементовъ и въ еще большей степени — въ ученіи о витаминахъ: въ этомъ послѣднемъ пунктѣ какъ разъ и сходятся (по его миѣнію) противоположныя и чуждыя другъ другу области хіміи и алхіміи. Но и вообще современныя представленія объ атомахъ и электронахъ все болѣе теряютъ материальный характеръ. Матерія превращается въ нихъ въ систему силъ, въ энергию, за которую не такъ уже трудно предугадать фактъ сознанія. А отъ признанія — въ началѣ началь — этого факта довольно близко уже къ тѣмъ духов-

нымъ сущностямъ, къ откровенію которыхъ стремилсѧ алхимическое знаніе и искусство.

Предсказаниe-предчувствiе Шмидера о пересмотрѣ процесса алхимiн нынѣ какъ будто сбываются. И при томъ многообразными путями. «Камень мудрости», безспорно, еще не найденъ. Алхимическая проблема, безспорно, еще не разрѣшена. Но все-же она признана, какъ проблема. И даже относительно камня мудрости, «философскаго камня», обладавшаго силою превращенiя матерiн, Беккъ находить возможнымъ сказать: «изъ того, что этотъ камень еще не найденъ нами, вовсе не слѣдуетъ, что онъ не былъ найденъ — въ другую эпоху и при другихъ жизненныхъ условiяхъ... Даже тысячи случаевъ обмана были бы безсильны опровергнуть одинъ доказанный случай дѣйствительной трансмутации».

Впрочемъ, коренной вопросъ не въ этомъ, не только въ этомъ... Только ли о материальной трансмутацiи, только ли о превращенiи другихъ металловъ въ золото — идетъ дѣло въ «тайнахъ алхимiи», только ли объ этихъ превращенiяхъ щла рѣчь въ алхимической традицiи? Нѣть, дѣло шло въ ея тайнахъ не только о такихъ магническихъ превращенiяхъ и даже, въ сущности, вовсе не о нихъ. Сущность алхимiи заключалась именно въ перенесенiи тайны внѣшне-матерiального въ иѣкую высшую сферу, въ которую эта тайна является какъ бы вплетенною и заткаиною. Въ этомъ и заключается главнѣйшее отличiе алхимiи отъ химiи. Въ то время какъ химiя ограничивается областю внѣшне-матерiального, алхимiя захватывала и область духовно-сверхчувственного. Алхимiя находить въ этомъ мiрѣ духовнаго и небеснаго всѣ прообразы земного, чувственного, материального мiра. Она видитъ въ частицахъ земного вещества символы и соответствiя, отраженiя и излученiя небесно-духовныхъ силъ. Истинная алхимiя начинается въ самомъ словѣкъ и лицѣ кончается въ мiрѣ материального. И въ то время какъ химiя (замѣчаетъ Беккъ) имѣеть, въ сущности, дѣло лишь съ трупами веществъ, — алхимiя есть химiя изначально-жизненного. Ея взоръ обращенъ къ первоначальнымъ процессамъ происхожденiя мiровъ.

Въ этомъ смыслѣ, алхимическая проблема сливается съ проблемою космогоническою... Вмѣстѣ съ тѣмъ алхимическое преданiе воспринимало алхимически и «райскiе» образы кинги Бытiя. Оно искало въ ней разгадку «свѣтовой тайны» всякой земной вещественности, происхожденiя въ седьмь всего сущаго. Съ этой концепцией и связана «золотая тайна» алхимиковъ, къ которой мы еще вернемся. Но алхимическая традицiя рассматриваетъ въ связи съ тѣмъ же основнымъ космогоническимъ процессомъ и грѣхопаденiе въ земной попонѣ. Его катастрофа означаетъ, съ алхимической точки зрѣ-

ія, н'єю обновленіе и омоложеніе всего земного, всей земної вещественности... Что насается самого алхимического процес-са, то онъ распадается на семь ступеней. Однано я не могу насаться ихъ въ этомъ ираткомъ очеркѣ.

Можно вообще сказать, что алхимія несетъ въ себѣ тайну превращенія-преосуществленія материально-земного. Духов-ная сила, расырывающаяся и осуществляющаяся въ челов-еъи, охватываетъ, сначала иезамѣти, а потомъ все сильнѣе, — и вещественный мірь земли... Въ н'єсиолио иномъ планѣ, но тѣмъ же алхимическимъ путемъ подходитъ Бений и къ тай-ни Восиресенія. Впрочемъ, и средневѣковые алхимики всег-да уиазъвалн на тѣсную своихъ тайнъ съ тайнами христіан-ской традиції (Таинъ и «философій камень» Ангела Силемія сливаются и отожествляются съ краеугольнымъ камнемъ ново-завѣтныхъ таистовъ).

Раскрытию связи алхимическихъ построеній съ памятни-ками не только Нового, но и Ветхаго Завѣта, не только съ цѣ-льмъ рядомъ древнихъ миесовъ, но и съ тѣмъ живымъ преданіемъ міра, иоторое и въ наши дни єще искрится во миожестѣ разсѣяніиихъ повсюду символическихъ отраженій, въ част-ности, и въ народныхъ сказканъ, — и посвящена новая книга Бениа (*Vom Geheimnis der Stoffenwelt*, Rudolf Geering Ver-лаг, Basel). Но прежде чѣмъ перейти иъ начертанной въ этой книгѣ генеалогіи алхимическихъ знаній, — или, что тоже, къ алхимическому содержанию религіознаго преданія міра, — необходимо ознакомиться съ іїноторыми основными на-тегоріями алхимическихъ міровоззрѣнія и мышленія.

Предметомъ алхиміи является, въ сущности, познаніе н'єю «дѣственной тайны» міра, также и міра веществен-наго. Стремленіе иъ ся раскрытию обнаружилось уже въ древ-немъ Египтѣ, отъ имени иотораго (*Chemi*) и произошло сов-ременное изваніе *химіи*. И эту то тайну материального міра средневѣковая алхимія, можно думать, лишь блѣдио от-ражавшая древнюю алхимичеиую традицію, называла «дѣв-ственою землею», также *святою землею*, или, примѣнительно къ евангельскому таисту, «соювищемъ въ полѣ». Для сред-невѣковыхъ алхимиевъ эта тайна и была *prima materia*, начальной Вещественностью, исходнымъ пунктомъ всего ал-химического процесса, т. е. того процесса, ионечная цѣль котораго заключалась для нихъ въ возвышеніи и облагорож-женіи всей вообще вещественности.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ предметомъ ихъ поисковъ была и тай-на, цѣлящая и животворящая и самого человека. Это и есть философскій камень, терминъ отчасти совпадающей съ «дѣв-ственное землею», но отчасти и противополагаемый этому тер-мину, а именно въ смыслѣ противоположенія ионечнаго пущ-

та алхимического процесса — его начальному пункту. И именно въ смыслѣ конечнаго пункта этого процесса — «философскій камень» называется также *тинктурою*. Эта концепція связана съ алхимическимъ учениемъ о четырехъ эири : тепловомъ, свѣтовомъ, звуновомъ и жизненномъ. Высшій изъ нихъ — послѣдній. И онъ то и является, въ извѣстномъ смыслѣ, однозначущимъ тинктурой. Но онъ проявляется и въ «твердой» формѣ земной вещественности. Поэтому то тайны этого высшаго эири суть есть съ тѣмъ и тайны земныхъ элементовъ. Въ этихъ тайнахъ и заключена, въ сущности, тайна материи вообще... И это возвращаетъ насъ къ библейскому древу жизни (потерянному человѣкомъ въ грѣхопаденіи).

Но на пути къ этому библейскому расшифрованію алхимін (или къ алхимическому расшифрованію Библіи) слѣдуетъ остановиться, хотя на мгновеніе, на «золотомъ секрѣтѣ» алхимиковъ.

Всяному, что пристально вглядывался въ памятники Ветхаго и Нового Завѣта, всяому что вслушивался въ нихъ, не подчиняясь поверхностной и произвольной ихъ «стилизациі» (произведенной главнымъ образомъ въ XIX вѣкѣ), извѣстно, сколь значительное мѣсто въ нихъ занимаютъ символъ, имя и вообще категорія золота (а также и драгоценныхъ камней). Мы нынѣ склонны видѣть въ этихъ столь частыхъ упоминанияхъ золота въ библейскихъ текстахъ — лишь «образы». Образами они, несомнѣнно, и являются. Однако — не въ нашемъ обходномъ смыслѣ «художественнаго образа», придающаго яркость изображенію. Такъ и новозавѣтные образы суть образы терминологическіе. И это относится прежде всего имению къ образу золота. Это образъ совершенно определенный, въ томъ смыслѣ, что онъ возноситъ читателя въ совершенно определенный планъ особыхъ представлений и чувствованій, въ область вполнѣ определенного, а именно алхимическаго, міровоззрѣнія... Но что такое, спрашивается, «золото» Библіи? Оно не есть обыкновенное земное золото. Оно есть прежде всего чудо золота, нѣкая первоначальная свѣтовая тайна, поноящаяся въ области, заключенной между «эиирнымъ», «солисчнымъ», и физическимъ, земнымъ, золотомъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно то и есть подлинное золото природы... Всѣми этими чертами и отмѣчено «золото» алхимиковъ...

Беннѣ поназываетъ, что вся Библія — отъ первыхъ ея космогоническихъ главъ вплоть до ея завершенія въ Апокалипсисѣ — не безъ основанія назалась алхимицамъ проницнутою ихъ тайнами. Такъ и золототворящую тинктуру жизни они называли Сыномъ (Ангель Силезій). И сквозь конечные продукты вѣшне выявляющейся Земли, Земли съ нихъ точки зрѣнія уже мертвай (materia ultima), проэрѣвали они одухо-

творенную материю (*prima materia*) «дѣственной земли». Они сводили все многоразличie матерii къ тремъ основнымъ элементамъ: *соли*, *меркурію* и *спирь*, подъ которыми отнюдь не слѣдуетъ, однако, разумѣть — только означаемыя нами этими именами вещества. Такъ «мернурій» алхимиковъ вовсе не есть только ртуть (хотя можетъ означать и ее)... Алхимическая тріада элементовъ была построена въ болѣе широкомъ планѣ и связывалась съ одной стороны съ тріадами религіознаго преданія и вообще нульовою жизнью, а съ другой стороны съ тройственнымъ планомъ тѣлеснаго построенія и всего вообще существованія самого человѣка. Особенно творческое значеніе получилъ въ этой системѣ элементъ *соли*. И опять таки —, не безъ связи съ многочисленными новозавѣтными текстами.

3.

Но алхимію невозможно вырвать изъ тѣснѣшаго контекста и съ древнимъ миѳомъ. Тань Беннъ раскрываетъ глубокую алхимическую основу сказаний о походѣ аргонавтовъ за золотымъ руномъ. Еще тѣснѣе связана алхимія съ однимъ изъ центральнѣйшихъ миѳовъ древности, а именно съ Урановскимъ.

Въ этомъ миѳѣ высоты звѣздныхъ тайнъ соприкасаются съ глубинами тайнъ земныхъ. Онѣ сливаются въ немъ въ носмическую мистерію, которая является емѣстѣ съ тѣмъ и вѣщью мистеріей человѣка. Эзотеричній стержень Урановской мистеріи, включенъ въ египетскія таинства Изиды, но, нацъ называетъ Беннъ, тѣ же эзотеричніе элементы впитало въ себя и носмическое откровеніе христіанства.

Извѣстны грубо-натуралистическія черты, которыми Урановскій миѳ отмѣтился въ народной памятнѣ древняго міра. Зевсъ, отецъ и владына боговъ и людей, — сынъ Сатурна-Кроноса; но и Кроносъ заступаетъ, въ носмогоническомъ смыслѣ, мѣсто своего отца — Урана (неба) — а именно низвергая и при этомъ оснопляя его. Творческая его сила падаетъ, низвергаясь, въ море міровъ. И тань возникаетъ, изъ пѣни рожденная, Афродита-Уранія... Первоначальный Уранъ не есть ни планета Уранъ, ни ураковая руда. Такоже иproto-Сатурнъ не однозначущъ ни съ плакетою этого имени, ни со свинцомъ. Однако алхимія издревле устанавливала особое отношеніе свинца къ Сатурну (накъ напр., и золота къ солнцу, а серебра — къ лунѣ). Беккъ утверждаетъ, что эти сближенія получили въ наши дни экспериментально-научную основу. Тань, полагаетъ онъ, и радій, получаемый изъ урановой руды, накъ бы подтверждалъ взглядъ древности на Урановскую сферу,

какъ на сферу высшихъ эманаций... Во всякомъ случаѣ, всѣ эти, идущія нѣ въ древности, созвучія въ именахъ отдѣльныхъ высшихъ сферъ, планетъ и земныхъ веществъ, конечно, не случайны.

Лиши впослѣдствіи Кроносъ-Сатурнъ становится однозначущимъ — съ временемъ (Кроносъ-Хобносъ). Первоначально же онъ — въ вѣчности, у Отца. Онъ — въ звѣздныхъ мірахъ Урана, въ подъ-сатурновской сферѣ, въ области, въ которой совершилось начальное жертвоприношеніе свершеннія міровъ. Но при *испаденіи* *своемъ во время*, онъ былъ пріуроченъ къ планетѣ своего именн, а вмѣстѣ съ тѣмъ получилъ особое отношение къ земному, нѣ Землѣ... Характерно чертою италійскихъ культовъ Сатурна было то, что всѣ нихъ ритуальная дѣйствія обусловливались связью съ землею. Ритуалъ требовалъ, чтобы служители культа и сами вѣрующіе сидѣли на землѣ и мн., по крайней мѣрѣ, касались ея рукою. Земная тяжесть, земная тяга и связанность, — и были сущностью сатурнійскихъ культовъ, и ту же сущность вообще выражала сатурновская сфера, сатурновская категорія древняго міра. Сатурнъ, съ космической точки зрѣнія, и есть «земля»: онъ выраженіе земного — въ космическомъ... Но земное въ космическомъ отображается не въ одномъ Сатурнѣ. Нашъ авторъ чувствуетъ присутствіе этихъ земныхъ излученій и въ другихъ планетахъ. Планеты вообще не «звѣздны», не вполнѣ «звѣздны», на его взгліядъ, — даже по виѣшнему своему виду, по особенностямъ ихъ сіянія. «Бѣдный Сатурнъ, огненный Марсъ, солнечный Юпитеръ»... И если есть планета, которая дѣйствительно выявляетъ «звѣздное въ землеподобномъ», то это — благодатная звѣзда утра и вечера: Афродита небесная (Уранія).

Истинное познаніе алхимін — н, въ частностн, Урановскаго миа — невозможно безъ релігіознаго вчувствованія въ нихъ. Великая любовь Отца (Урана) не оставила человѣка безъ утѣшенія и тогда, — когда онъ, ввергшись въ земное, началъ долгое и мучительное странствіе по ступенямъ времени. Отецъ далъ человѣку искру любви, озаряющую это темное странствіе. Эту искру и несетъ Уранія. Такъ въ Урановскій мнѣ заткана предвѣчная тайна божественной любви.

Беккъ сближаетъ нмя Урана съ древне-индійскими *Варунами* и съ зодіакальнымъ знаномъ Водолея, т. е. съ двумя урнами послѣдняго. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, авторъ прослѣдилъ цѣлый рядъ отраженій и соответствій Урановскаго миа въ памятникахъ христіанства. Танъ онъ указываетъ и на водяные сосуды Каны Галилейской; при этомъ онъ сближаетъ урну воды съ урною смерти: мистерію Каны съ мистеріей положенія въ гробъ (что, впрочемъ, уже было ранѣе сдѣлано

Достоевскимъ). Такъ съ алхимическою тайною воды (меркурий) соединяется тайна пепла-сѣры... Но гдѣ же третій элементъ: соль? Этаъ элементъ — свѣтлая, свѣтловая соль міра — еъ самомъ Уранъ. Онъ — небесная соль. Противоположеніе этой живой небесной солн мертвей соли земли — и составляетъ содержаніе значительной части алхимического паденія... Съ небесною Урановскою солью связывается и кристаллическая форма «Нового Іерусалима». При этомъ авторъ подчеркиваетъ, что всѣ эти сближенія намѣчены въ самомъ евангеліи отъ Иоанна, а именно въ томъ его мѣстѣ (II, 19-21), гдѣ мистерія Каны связывается съ, казалось бы, весьма отъ неї отдаленнымъ новымъ·воздвиженіемъ разрушенного храма, воздвиженіемъ, какъ здѣсь же пояснено, храма тѣла... Таковой является, въ свѣтѣ знака Урана-Водолея, подъ которымъ стоитъ (по Бекку) данное мѣсто, связь мистеріи воз-движенія храма съ мистеріей «Нового Іерусалима», какъ преображеній земли, и вмѣстѣ съ тѣмъ съ мистеріей Каны.

Уже изъ сдѣланныхъ замѣчаній должно быть ясно, на сколько тѣсно связано алхимическое познаніе съ познаніемъ астральными. Звѣздныя тайны и тайны матеріи взаимно дополняютъ и освѣщаютъ другъ друга. Алхимія постоянно сближается съ астрально-зодіакальнымъ міромъ и постоянно находитъ въ немъ соотвѣтствія... Что касается специфическихъ тайнъ алхиміи, то къ нимъ относится и мистерія вина. Вино — одна изъ ее существеннѣйшихъ субстанцій, нашедшая цѣлый рядъ отраженій и въ новозавѣтныхъ текстахъ.

4 .

Въ предыдущемъ я лишь слегка приподнялъ завѣсу поль отраженіями, въ этихъ текстахъ, древнихъ мистическихъ знаній и, въ частности, Урановскаго міеа, которымъ, какъ показываетъ Беккъ, проросла вся толща алхимической мудрости. Замѣчу еще мимоходомъ, что какъ разъ въ вѣрованіи-сказаниіи о небесной Афродитѣ, раскрываемомъ этимъ міеомъ, заключенъ подходъ къ правильному пониманію элемента, названного алхимиками *меркуріемъ*. Беккъ показываетъ, что Уранія не безъ основанія сближается съ Гермесомъ-Меркуріемъ.

Шагъ за шагомъ авторъ вскрываетъ алхимическую сущность и подоплеку не только библейского преданія, но и многихъ иныхъ памятниковъ, вплоть до сказаний о Нibelунгахъ и «золотѣ Рейна». Не мало алхимическихъ чертъ и «предчувствій» находить онъ и у Гете и у Новалиса... Если хорошень-

ко поискать, алхимические мотивы можно бы найти и у Достоевского (иа что уже былъ сдѣланъ выше намекъ)...

Что касается отиошней алхимической мудрости къ христианскому преданию, то едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что связь между ними существуетъ. Бекковская расшифровка евангельского изображенія не можетъ не извести на самая серьезныя размыщенія. Чудо претворенія въ Канѣ, воскрешеніе Лазаря и тайна Голгоѳы — вотъ главиѣшіе этапы рисуемой Беккомъ алхимической мистеріи. Но она дополняется и живетъ и цѣломъ рядомъ иныхъ евангельскихъ чертъ. Земной рай Ветхаго Завѣта и *Новый Іерусалимъ* Апокалипсиса внутренио замыкаютъ другъ друга въ этомъ сверкающемъ кругѣ.

5.

Есть, конечно, во всемъ этомъ ходѣ мыслей и нѣкій соблазнъ. Соблазнъ — принять евангельскія изображенія — и прежде всего Апокалипсисъ — за нѣкій тайносписанный документъ, въ которомъ излагается, подъ видомъ темныхъ космическихъ, или, наоборотъ, ярко-персонифицированныхъ, образовъ, — нѣкій алхимический процессъ. Но Беккъ именно и предостерегаетъ отъ этого соблазна. Апокалипсисъ, да, въ сущности, и вся вообще Библія, — изображаютъ дѣйствительную грядущую судьбу міра и человѣка. Но акты алхимической драмы именно выявляются отображеніемъ великаго драматического дѣйствія, изображеннаго въ Библіи. Въ ией раскрывается, безспорно, чрезвычайное множество весьма разнообразныхъ смысловъ. Но въ числѣ этихъ мионгихъ ключей и подходовъ къ «книгѣ о семи печатяхъ» — есть и подходъ алхимический.

Какъ уже было выше отмѣчено, этотъ подходъ тѣсно связанъ съ другимъ, его дополняющимъ. И лиць въ свѣтѣ этого другого подхода (космическо-astralnаго) раскрывается полиая мѣра и дѣйствительный смыслъ алхимического познанія Библіи. О «космическомъ ритмѣ» евангелій писало уже много, въ частности, тѣмъ же Беккомъ. Можно вообще сказать, что алхімія и звѣздная космологія являются двумя сторонами, двумя параллельными теченіями одного и того же умонастроенія и умонаправлений. Такъ и въ Библіи звѣздныя тайны встрѣчаются и взаимно пересѣкаются съ тайнами матеріи. Тема зориаго, звѣздаго, воздѣйствія на земную матерію была основной темой алхіміи. Ея предметъ — древия тайна египетской Изиды, тайна звѣздная и вмѣстѣ съ тѣмъ тайна вещества, тайна матеріи, та самая тайна, которая раскрывается — и вмѣстѣ съ тѣмъ скрывается — въ эллиинскомъ

Урановскомъ миѣъ и всѣхъ многочисленныхъ его отвѣтвлѣніяхъ. Каждое алхимическое построеніе имѣеть соотвѣтствіе и въ звѣздномъ мірѣ и является его отображеніемъ (и наоборотъ).

Общее заключеніе этихъ бѣглыхъ замѣтокъ таково: если далеко еще до полнаго признанія «алхимического процесса», то пересмотръ *процесса алхиміи*, проиграннаго ею въ XIX вѣкѣ, находится нынѣ въ полномъ ходу... По самому существу дѣла, алхимическому знанію трудно стать знаніемъ научно-книжнымъ: вѣдь и самъ методъ его, религіозно-интуитивный и отправляющійся отъ внутренняго «я», существенно отличается отъ того, что мы называемъ научными методами. Отсюда — эзотеризмъ алхиміи. И отсюда же та легкость, съ которой ее побѣждаетъ «научное» знаніе.

Однако эта побѣда есть побѣда лишь въ глазахъ того, кто стоитъ на почвѣ этого «научнаго» знанія, кстати сказать, въ наши дни весьма колеблющейся. Для стоящаго же въ данной области, въ научной метафизики и догматики, въ внушаемыхъ ими методовъ мышленія и идіосинкразій, — побѣда научной критики ни мало не убѣдительна... И даже въ чисто прикладной, техническо-ремесленной области алхиміи, отнюдь не исчерпывающей ея существа и даже отдаленно лишь связанный съ инымъ, т. е. въ «дѣланіи золота», отнюдь нельзя доказать, оставаясь на почвѣ строгой логики, что дѣлать золота иельзя и что люди никогда не умѣли дѣлать его.

Александръ Салтыковъ.

ФИЛОСОФІЯ И ЖИЗНЬ

(Международный философский съездъ въ Прагѣ).

Восьмой международный философский конгрессъ въ Прагѣ 2-7 сентября 1934 г. былъ поставленъ, по желанію его чешскихъ организаторовъ во главѣ съ проф. Э. Радлемъ, подъ знакъ темы «философія и жизнъ». По мысли чешскихъ философовъ (представившихъ конгрессу цѣлую программу національно-чешской философіи, подписанную 13 видными именами), философія должна выйти изъ гордаго аристократического уединенія, изъ міра отвлеченныхъ понятій и мистического созерцанія, и, слѣдуя завѣту Сократа, сблизиться съ интересами народа, практически помочь въ разрѣшениі насущныхъ вопросовъ общественной жизни (программа чешскихъ философовъ обсуждалась на съездѣ и вызвала оживленную и горячую полемику). Практически эта идея сказалась въ организації съезда въ томъ, что въ центрѣ его стояла чисто политическая тема «Кризисъ демократіи», обсужденіе которой происходило и на одномъ изъ общихъ собраній, и въ специальнно посвященій ей секціи, въ самой большой аудиторіи философскаго факультета Карлова университета въ Прагѣ, где засѣдалъ конгрессъ. Кроме того, практическимъ задачамъ философіи была посвящена особая секція «Миссія философіи», отчасти и секціи «Философія и религія», «Норма и реальность», «Понятіе цѣниости» и «Педагогика», а также обсуждавшаяся въ общемъ собраніи проблема задачъ соціологии. По сравненію съ этой центральной частью съезда чисто теоретическая философская темы (гиосеология, метафизика, психологія) играли подчиненную роль. Единственное исключение въ этомъ отношеніи составляла секція «логики». Она усердно работала все время съезда, обособившись сплоченіемъ группой (въ которой главную роль играли поляки) отъ шума и горячихъ дебатовъ съезда и живя своей автономной жизнью. (Въ мир-

иую «самодовольно-спокойную» работу сухихъ «логистовъ», этихъ выразителей крайняго современниаго позитивизма и агностицизма, были однако брошены дѣвъ эффектныя идеи-ныя бомбы: маститый теперь уже создатель «прагматизма» англичанинъ Шиллеръ въ блестящемъ докладѣ: «Какъ возможна точность?» показалъ, что всѣ усилия логистики разбиваются о фактъ, что мысль всегда выражается въ личномъ и живомъ, а потому и неизбѣжно «неточиомъ» словъ, а полякъ Романъ Ингарденъ, оперируя методомъ и терминами самой логистики, представилъ очень яркос и убѣдительное сведеніе къ искѣности основного замысла логистики). «Логисты» рѣзко заявили о своей самостоятельности уже на торжественномъ открытии съезда въ зданіи чешскаго парламента: во время привѣтственныхъ рѣчей представителей національныхъ delegacij, отъ имени «турецкихъ философовъ» выступилъ проф. Рейхенбакъ, нѣмецъ, только что покинувшій (по расовымъ основаніямъ) берлинскій университетъ и получившій каѳедру въ Коистантинополѣ. Онъ бросилъ рѣзкій вызовъ конгрессу, заявивъ, что «турецкіе философы» отрицаютъ всякую философию, кроме теоріи науки, ориентированной на точномъ естествознаніи. На знатившихъ обстоятельства дѣла и личность проф. Рейхенбаха это заявленіе произвело нѣсколько комическое впечатлѣніе.

Какъ ни рѣзко расходились между собой интересы «логистовъ» и господствовавшихъ на съездѣ сторонниковъ практической жизненной ориентировки философіи, они сходились въ одиомъ существенномъ пункте: въ отрицанії автоименныхъ теоретическихъ и духовныхъ задачъ философіи; и въ этомъ смыслѣ совсѣмъ не случайно, а, напротивъ, соотвѣтствовало общему духу съезда, что изъ всѣхъ направлений теоретической философской мысли доминировала на съездѣ имено логистика.

Если сосредоточиться на основной темѣ съезда «философія и жизнь», то легко видѣть (и это очень ясно выступило на съездѣ), что эта тема и соответствующая ей тенденція связать философію съ нуждами и потребностями жизни можетъ имѣть два совершиено разиородныхъ и противоположныхъ смысла и направлений, въ зависимости отъ того, что собственно разумѣется при этомъ подъ «жизнью» и ея нуждами. Связь философіи съ жизнью можетъ поиматься, съ одиой стороны, какъ нѣкое «обмѣщеніе» философіи, какъ отказъ ея отъ присущей ей задачи углубленного воспріятія послѣдніхъ духовныхъ осиовъ жизни и какъ приспособленіе ея къ вѣнчимъ практическимъ нуждамъ жизни. Но она можетъ поиматься, съ другой стороны, напротивъ, какъ углубленіе философскаго созерцанія, восхожденіе его отъ сферъ отвлеченностей

понятій къ конкретной религіозиї цѣлостности жизни. Въ первомъ смыслѣ поимаеть дѣло преимущественно упомянутая программа чешской философіи; одино, одинъ изъ ея авторовъ, организаторъ съѣзда проф. Радль, упоминаетъ въ пригласительномъ циркулярѣ въ этой связи имя *Платона* и идеаль философіи, какъ наставники и руководительницы жизни — что уже приближается скорѣе ко второму пониманію отношенія между философіей и жизнью. Это двѣ совершенно различныхъ постановки вопроса оказались на съѣздѣ — первая преимущественно въ дебатахъ о «*Кризисѣ демократіи*», вторая — въ секціи «*Философія и релігія*».

«*Кризису демократіи*» были посвящены два большихъ доклада итальянца проф. Бодрero и американца проф. Монтагю, множество секціонныхъ докладовъ и необозримое количество рѣчей участниковъ дебатовъ. По существу эта тема явилась предметомъ скорѣе политического, чѣмъ подлинно философскаго состязанія между французами — защитниками демократіи и итальянцами — ея противниками (хотя итальянцы-фашисты и подчеркивали, что крушеніе традиціонныхъ формъ демократіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ торжество общаго принципа демократіи въ его чистомъ и законномъ существѣ). Что касается немцевъ, то они, повидимому, совершенно сознательно уклонились отъ участія въ обсужденіи этой темы. Самый значительный и, пожалуй, единственный подлинно философскій докладъ на эту тему прочиталъ итальянецъ, падуанскій профессоръ Бодрero. Для него кризисъ демократіи есть выражение крушения просвещенія и его оптимистической вѣры въ благость и разумность человѣка. И міровая война, и банкротство демократическихъ принциповъ перель проблемой народного хозяйства, и релігіозный кризисъ — все это выражаетъ въ конечномъ счетѣ кризисъ человѣческой души, переломный пунктъ между двумя историческими эпохами. Отвергая экономіческій материализмъ, докладчикъ усматривалъ подлинную основу исторического процесса въ релігіозно-нравственныхъ началахъ; практически основное существование нынѣшняго кризиса онъ видѣть въ томъ, что подъ вліяніемъ оптимистической вѣры «просвѣщенія» начало частной собственности оторвалось отъ принципа ответственности и функционального служенія — потеряло связь съ общественнымъ служеніемъ, которая искони была ему присуща. Нѣть надобности быть сторонникомъ фашизма, чтобы признать значительность и правильность основныхъ мотивовъ доклада Бодрero. Содокладчикъ Бодрero, американецъ Монтагю, не затрагивая совсѣмъ философской проблематики, съ какой то чисто американской наивностью выступилъ съ фантастическимъ проектомъ экспериментальной пропаганды «демократически-калитали-

стническаго» и «фашистски-коммунистического» общественаго порядка (любопытна уже наивная упрощенность этихъ понятій, съ которыми оперировалъ докладчикъ): въ «демократически-капиталистическихъ» странахъ должны быть созданы замкнутые, изолированные округа, въ которыхъ должна быть испробована на практикѣ «фашистско-коммунистическая» система. Выступавшіе въ преніяхъ французы — безспорно съ виѣшней стороны самые блестящіе ораторы съѣзда (напр. Башь и Бартелеми) — апеллировали болѣе къ чувству, чѣмъ къ мысли и частью съ пророческимъ паѳосомъ, частью съ остроуміемъ адвокатскаго краснорѣчія исповѣдовали свою традиціонную вѣру въ разумъ и доброту человѣка и народа. Да и вообще пренія по этому вопросу носили скорѣе характеръ политического митинга, чѣмъ состязанія философскихъ идей. Быть можетъ, самыи сильныи изъ «демократовъ» на съѣздѣ оказался не професіональный философъ, а политикъ — чешскій министръ иностранныхъ дѣлъ Бенешъ, который въ большой привѣтственной рѣчи при открытии съѣзда съ большой выразительностью говорилъ о духовныхъ основахъ демократіи, рѣзко подчеркнувъ «уннзительную безпринципность» современной общественной жизни, необходимость и для политика сочетанія практической гибкости съ морально-философской принципіальностью и занончилъ указаниемъ на духовную свободу, какъ незыблемый фундаментъ общественной жизни.

Въ болѣе принципіальной и углубленной формѣ тема «Философія и жизнь» обсуждалась, какъ указано, въ секціи «Философія и религія» и въ нѣкоторыхъ близкихъ по своей темѣ докладахъ другихъ секцій. Здѣсь также рѣзко столкнулись между собой два направлениія: чисто религіозное и «просвѣщенческое». Это разногласіе направленій очень ясно сказалось на пленарномъ собраніи, посвященномъ этой темѣ, именно въ противоположности тенденцій двухъ докладовъ — нѣмецкаго католическаго богослова *Пшивара* и француза *Брунивига*. По глубинѣ, лапидарности и значительности философской мысли докладъ Пшивара былъ, если мы не ошибаемся, кульминационнымъ пунктомъ философскаго съѣзда. Въ краткихъ и вѣскихъ формулировкахъ Пшивара намѣтилъ различие философій отъ религіи по предмету, методу и исходной точкѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимую связь (*re-ligio*) ея съ религіей и утвержденностъ въ послѣдней во всѣхъ этихъ трехъ моментахъ. Несмотря на нѣкоторую односторонность томистического направлениія, раздѣляемаго докладчикомъ (это направлениіе исповѣдовалось на съѣздѣ и рядомъ другихъ католическихъ монастырей, изъ которыхъ отмѣтимъ здѣсь интересный докладъ лувенскаго профессора Нооля «Идея

христіанської філософії), Пшибар' удалось съ большої убѣдительностью показать, что філософская інтуїція есть всегда лишь особая — соотвѣтствующая промежуточному положенію філософії между релігієй и мірснимъ сознаніемъ — проекція релігіозной інтуїції. Намѣченный Пшибарой синтезъ стремился быть синтезомъ філософії и релігії въ *полнотѣ* той и другой. Въ противоположность ему, Бруншвигъ предлагалъ, въ устарѣвшемъ духѣ идей 19-го вѣка, синтезъ черезъ *умаленіе* и *упрощеніе* — главнымъ образомъ, черезъ «спиритуализацію» релігії (выраженную между прочимъ въ сочувственномъ цитированіи отзыва Спинозы о Христѣ, канѣ о *summus philosophus*). Близокъ по духу нѣ идеямъ Бруншвига былъ и докладъ главы французской делегації, *Лаланда*, прочитанного въ сенціи «Миссія філософії»; намъ, русснимъ, окъ трогательно напомнилъ дни нашей юности своимъ поразительнымъ сходствомъ съ концепціей Михайловскаго — біологической *зоології* съ господствующими въ ней тенденціями — борбы за существование и дифференцированія — былъ противопоставленъ гуманистической идеаль *инволюції* — тенденція нѣ солидаризаціи и уравненію.

Въ общемъ, однано, при обсужденіи темы «філософія и релігія» и «миссія філософії» преобладало направление, которое усматривало и сущность філософії, и ея жизненное назначение въ релігіозномъ обоснованіи и, тѣмъ самымъ, духовномъ углубленіи міросозерцанія. Въ лучшемъ смыслѣ слова актуальнымъ былъ въ этомъ отношеніи докладъ натолина *Шевалье*, профессора Гренобльского университета объ «абсолютизаціи человѣка, нанѣ духовной причинѣ современного разброда» содержавшій ярную критику сенуляризовано-гуманистического міросозерцанія, діалентични приводящаго нѣ уничтоженію истинной цѣнности и истиннаго достоинства человѣческой личности. Ту же идею релігіозной антропологии талантливо развивалъ молодой мюнхенскій профессоръ *Зейфертъ* въ борьбѣ съ бартіанствомъ (которое на съѣздѣ совсѣмъ не было представлено) съ атеистической энзистенціальной філософіей Гайдеггера и съ неоромантикой Клагеса (возстающей противъ «духа» во имя ирраціональной «душевности» — тенденція очень модная въ современномъ нѣмецкомъ національ-соціализмѣ). Русскіе докладчики — Лосскій, Гессекъ и пишущій эти строни *) — не сговариваясь между

*) Кроме цихъ на съѣздѣ присутствовали изъ русскихъ еще проф. Лапшинъ, Спекторскій и Яковенко. Совѣтскіе русскіе філософы подъ благовиднымъ предлогомъ отказались прибыть на съѣздѣ. Очень ощутительно для русскихъ делегатовъ было отсутствие русскихъ філософовъ, проживающихъ въ Парижѣ.

собой, развивали въ разныхъ аспектахъ, въ сущности, одну общую идею истины, какъ всеобъемлющей полноты и всеединства — Лосскій въ докладѣ: «Христіанское міросозерцаніе, кань всесторонній синтезъ», Гессенъ въ докладѣ: «Цѣльность, какъ основной принципъ педагогики» к пишущій эти строки въ докладѣ: «Духовно-жизненное значеніе отрицательного богословія». Четвертый русскій докладчикъ молодой русской философъ Г. Катковъ также говорилъ на религіозно-философскую тему: онъ развилъ очень интересныя — одинаково далекія и отъ рационалистического оптимизма и отъ метафизического пессимизма — мыслы къ проблемѣ теодицеи. Особнякомъ отъ этой линіи русской релігіозной философікъ хотѣлъ выступить Б. В. Яковенко; его поиладъ: «Оправданіе атеизма» ожидался съ большимъ интересомъ многими членами съѣзда — въ особенности нѣмцами, — но не состоялся по техническимъ причинамъ. Къ религіозно-духовной философской лкнікѣ въ извѣстной мѣрѣ примыкалъ и блестящій докладъ Николая Гартмана о проблемѣ цѣлности, въ которомъ онъ съ помощью тонкаго логического расчлененія понятій показалъ примѣримость абсолютного значенія нравственныхъ идеаловъ къ цѣлностямъ съ относительностью ихъ реальной значимости въ зависимости отъ исторического состоянія и актуальныхъ духовныхъ нуждъ человѣчества въ разныя впохи. Въ этой связи нужно упомянуть еще о чрезвычайно интересномъ к значительномъ «посланію» съѣзу престарѣлого Гуссерля, котораго организация съѣзда просила — за невозможностью его личнаго прїѣзда письменно высказаться о «миссии философікъ въ наше время». Въ этомъ посланіи Гуссерль съ большимъ достоинствомъ и большой духовной глубиной говорить о современномъ разбродаѣ къ философскихъ мнѣній, къ общественного сознанія, считаетъ непосредственное соглашеніе между философскими направлениями и потому к непосредственное воздействиѣ философікъ на общественное мнѣніе въ настоящее время невозможнымъ и призываѣтъ философовъ, каждого на избраніи имъ путкъ, къ независимому углубленному созерцанію, къ свободной и напряженной внутренней работѣ мысли, которая въ свое время должна принести свои плоды для общихъ нуждъ человѣчества. — Основное разногласіе мнѣній въ современной философікъ, подъ знакомъ котораго стоялъ съѣздъ, сказалось къ томъ, что этому посланію Гуссерля противостояло аналогичное посланіе тоже престарѣлого и авторитетнаго нѣмецкаго соціолога Тенніеса («notre admirable Toepnies») — какъ на съѣздѣ выразился о немъ Бруншвигъ), которое — наряду со смѣлой по новѣйшимъ условіямъ нѣмецкой жизни политической критикой «цезаристскаго единодушія» и провозглашеніемъ незыблемости либеральныхъ

иачаль — кульминировало въ прославлении позитивизма, какъ паиацей отъ господствующей духовной смуты.

Подводя общіе итоги пражского международного философского съезда, можно сказать, что онъ врядъ ли оправдалъ надежду его организаторовъ, что міровая философія снажеть свое авторитетное слово къ умиротворенію современій общеістей и духовной смуты. Принятая въ заключительномъ общемъ собраніи резолюція американца Монтагю о необходи-
мости свободы мысли и вѣры была скорѣе политической демонстраціей, чѣмъ выраженіемъ философской мысли и въ силу неопределѣленій общиности своей формулировки имѣла мало цѣнистї. Съездъ, кань и можно было ожидать, былъ просто парламентомъ философской мысли, — вѣриымъ отраженіемъ господствующей духовной и умственой смуты. Очень ярко проявились на иемъ своеобразныя національныя традиціи разныхъ странъ: если хозяева съезда, чехи, выразили свое національно-философское credo въ особой, упомянутой выше программѣ, то делегаты другихъ странъ, не сковавшись между собой, выявили изъ практикѣ философскій ликъ своихъ національностей. Такъ, очень ярко сказалась вѣриость французской мысли ея исконному рационализму; немцы солидностью и глубиной своихъ мыслей показали, что они попрежнему остаются народомъ философовъ (единственнымъ исключениемъ въ этомъ отношеніи былъ чрезвычайно поверхностный и туманный докладъ въ общемъ собраніи Гельнаха изъ политически модную тему о «народѣ и народности», какъ центральному предметѣ соціологии); чрезвычайно благопріятное впечатлѣкіе независимостью и серьезностью мысли произвели итальянцы (хотя ожидавшися изъ съезда столпы итальянской философіи Кроче и Джентиле не пріѣхали), въ лицѣ проф. Орестано подчеркнувшіе демонстративно при открытии съезда свободу философской мысли въ фашистской Италии; солидность философской мысли (и вмѣсть съ тѣмъ и ея связь съ иѣменной мыслью,) показали голландцы; поляки, какъ указано, доминировали въ области «логистики» — и вмѣсть съ тѣмъ представили глубокія духовныя традиціи своей мысли въ лицѣ маститаго спиритуалиста Лютославскаго и симпатичнаго философа искусства Татаркевича; совѣтско-руссская философія съ особеній убѣдительностью продемонстрировала свое банкротство своимъ отсутствиемъ изъ съезда, тогда какъ независимой русской философіи, численно недостаточно полно представленией изъ съезда, удалось, кажется, ие безъ успѣха выявить исконныя религіозныя традиціи русской мысли. Менѣе всего выявила себя изъ съезда (за предѣлами темы о «кризисѣ демократіи») англійская и американская философія. Наряду съ національными группами, ярко обнаружива-

ла свое своеобразіе — и, надо признать, свою духовную значительность въ современной философіи — католическая группа.

Надь этой національной (и вѣроисповѣдной) дифференціацией возвышалась, однано, и покрывала ее группировка по двумъ указаннымъ выше направлениямъ въ пониманіи основной темы съезда — отношенія между философіей и жизнью. Сторонники каждого изъ обоихъ направлений — которыхъ можно условно назвать утилитарно-гуманитарнымъ и религіозно-философскимъ — солидаризовались между собой поверхъ національныхъ и вѣроисповѣдныхъ границъ. Само собою разумѣется, что ни одному изъ этихъ направлений не удалось переубѣдить другого; но само ихъ столкновеніе было чрезвычайно поучительнымъ, выявило самое глубокое средоточіе нынѣшняго философскаго разногласія, и въ этомъ смыслѣ съездъ можно признать вполнѣ удавшимся.

С. Франкъ.

НОВЫЕ КНИГИ

К. Мочульский. Духовный путь Гоголя. YMCA-Press, 1934.

Человѣкъ познается не въ томъ, что онъ есть, а въ томъ, чѣмъ онъ хочетъ быть, или вѣрїте: человѣкъ, въ своей внутренней сущности, есть то, чѣмъ онъ хочетъ быть. Съ этимъ пониманіемъ человѣка и, соответственно, задачи биографа пошлились къ Гоголю К. Мочульскому. Чѣмъ значительѣ человѣкъ, чѣмъ въ большей степени онъ самъ для себя заданіе, а не данное — и, нѣтати сказать, никто не выразилъ этого пониманія съ таною силою и наглядностью какъ самъ Гоголь, въ своихъ портретахъ пошлиаго человѣка, «человѣка», чистаго даннаго, никогда не «заданія». Смысль жизни каждого великаго человѣка, источникъ его творчества — въ этомъ его стремлениіи осуществить нѣкое заданіе, побѣдить, вытравить въ себѣ то, что этому препятствуетъ. Различія между ними — въ степени препятствій, въ трудностяхъ, какими сопровождается эта борьба съ самимъ собою. Съ этой точки зрѣнія Гоголь — предѣлный случай. Лютеръ, Микель-Андріело, Паскаль, Достоевскій — по ерархіи съ нимъ «нормальные», вполнѣ уравновѣшеніе люди. Ни одному изъ нихъ не приходилось убивать въ себѣ «человѣка» — какъ Гоголю. И «человѣкъ», — и «святой»; это масштабъ души Гоголя, — заключаетъ свою книгу К. Мочульскій, резюмируя С. Т. Аксакова, какъ никто другой понимающаго Гоголя. Но что значитъ «святой» примѣрительно къ нему? Мочульскій говорить о моментахъ духовнаго просвѣтленія, пережитыхъ Гоголемъ, особенно о послѣднемъ, предсмертномъ, но эти моменты — были ли они моментами подлинной «святости»? Дѣло въ томъ, что ничего подобнаго знаменитому «памятному листку» Паскаля, ни послѣднимъ сонетамъ М.-Андріело, ни предсмертной бѣздѣ старца Зосимы у Гоголя нѣть. Есть другое — его одержимость проблемами этики, его постоянная терзанія совѣсти, его ужасъ передъ образомъ пошлиаго человѣка, увидѣнномъ имъ въ самомъ себѣ, искренность его стремлений стать «святымъ» — болѣе того: его убѣжденіе, что человѣкъ долженъ быть святымъ, чѣмъ направляется и вся его писательская дѣятельность, — какъ это великолѣпно выяснило Мочульскому. Наконецъ, сице одио: Гоголь не изнѣмогъ отъ давившаго его ужаса. Его успокоеніе передъ смертью не было слѣдствіемъ отступленія, помраченія сознанія, ни проявленіемъ психопатологической, лишенной духовной цѣнности, «эвфоріи». Это доказано авторомъ. Если-же такъ,

если, сохранив ясность сознания, Гоголь мог успокоиться, то это заставляет предполагать значительность его духовного опыта, не взира на отсутствие прямыхъ свидѣтельствъ. Таковъ, насколько я понимаю, ходъ мысли автора.

Возстановить духовный путь всякаго человѣка — задача страшно трудная. Тѣмъ болѣе такого, — остающагося и посей часъ загадочнымъ, — я думаю, для того, что прочель книгу К. Мочульского и согласился съ нею, ставшаго еще болѣе загадочнымъ, — каковъ былъ Гоголь. Авторъ выдвигаетъ рядъ предположений (напр. о томъ, какъ и почему была сожжена послѣдняя редакція 2-ой части «Мертвыхъ Душъ»), причемъ, при обоснованіи ихъ, ему приходится отправляться отъ уже заранѣе созданаго имъ себѣ общаго пониманія гоголевской души, — методъ, который наукою въ сущности сочтутъ хожденiemъ въ заколдованный кругу, но отказаться отъ котораго значило бы отказаться отъ исторіи вообще и вернуться къ лѣтописанию. Здесь все зависитъ отъ качествъ интуицій историка. Насколько онъ склонился къ изображаемымъ имъ предметомъ, насколько пристально вглядѣлся въ него? Для судящаго со стороны есть, мнѣ кажется, одинъ, самый надежный, критерій для проверки этого: чѣмъ искрѣннѣе интуиція биографа, чѣмъ болѣе она является подлинной интуиціей, чѣмъ искрѣннѣе, чище (на русскомъ языке иѣть слова, вполнѣ соответствующаго замѣчательному франц. *sincère* во всей полнотѣ его значенія) его рѣчъ, т. е. чѣмъ болѣе она согласуется съ положеніемъ Бергсона: *L'art de l'ecrivain consiste à nous faire oublier qu'il emploie des mots.* Я мало знаю книги, которыхъ удовлетворили бы этому требованію въ такой же мѣрѣ, какъ книга Мочульского *)

Воссоздавая духовный обликъ Гоголя, авторъ вмѣстѣ съ тѣмъ даѣтъ и опредѣленіе мѣста Гоголя въ исторіи русской литературы. То, что онъ говорить объ этомъ, можетъ подать поводъ къ недоразумѣніямъ, во всякомъ случаѣ формулировка, данная имъ, требуетъ, на мой взглядъ, ограничений и оговорокъ. Гоголь, говоритъ авторъ, сдвинулъ русскую литературу съ пути Пушкина на путь Достоевскаго. Всѣ черты, характеризующія великую русскую литературу, ставшую міровой, были нахѣчены Гоголемъ... Съ Гоголя начинается широкая дорога, міровые просторы. Сила Гоголя была такъ велика, что ему удалось спѣлать необыкновенное: превратить пушкинскую эпоху въ эпизодъ, къ которому возврата нѣть и быть не можетъ... Безъ Гоголя, быть можетъ, было бы равновѣсіе, антологія, благополучіе, безкисечно длящійся Майковъ, а за нимъ безилодіе...» (стр. 86 сл.). Поскольку дѣло идетъ, объ историческомъ развитіи русской литературы — это въ общемъ вѣрно. Но одно — историческое значеніе того или другого явленія, другое — абсолютное. Съ точки зренія исторіи — *пушкинскій періодъ*, конечно, «эпизодъ». Но самъ Пушкинъ? Если поставить вопросъ такъ, сразу видна его сложность. Съ Гоголя начинается широкая дорога, міровые просторы...» Хотѣть-ли авторъ сказать, что Пушкинъ — это

*) Для проверки тезисовъ автора можно также прибегнуть къ одному сопоставленію. Незадолго до выхода его книги, появилась другая, тоже превосходная, работа о Гоголѣ, *M. Горлина, N. V. Gogol und E. Th. Hoffmann*, задающаяся совсѣмъ другими цѣлями. Но и М. Горлинъ говорить о религиозной подосновѣ творений Гоголя, вскрывая ее путемъ сравнительно-литературного анализа.

«провинція», областная литература? Что его творчество лишено мирового значения? Я этого не думаю, но боюсь, что это может быть такъ понято. Главное, впрочемъ, не это. Кто-то вѣрно сказалъ, что исторія литературныхъ репутаций ни что иное какъ сплошная цѣль недоразумѣй. «Майковъ» — символъ поднѣшаго непониманія Пушкина. Но можно было бы привести немало примѣровъ такого-же непониманія и Гоголя. Однако, ужъ если сопоставлять величайшія имена, то слѣдовало бы вспомнить, что Достоевскій-то во всякомъ случаѣ не по «майковскимъ» понялъ Пушкина. «Отъ Гоголя, говорить авторъ (тамъ же) все «ночное сознаніе» нашей словесности, нигилизмъ Толстого, бездны Достоевскаго, бунты Розанова». Только-ли отъ Гоголя? У Достоевскаго ощущеніе русскаго «неблагополучія», «призрачности» Петербурга, а равно и тотъ «мистический реализмъ», о которомъ говорить авторъ, т. е. непосредственное переживаніе сверхличной злой силы, владѣющей міромъ — столько же отъ Пушкина, сколько отъ Гоголя. Новѣйшиими изслѣдователями это доказано, неопровергнуто. Авторъ могъ бы отвѣтить, что понять Пушкина Достоевскому помогъ Гоголь. Это очень вѣроятно. Но это не меняетъ дѣла: фактъ тотъ, что переломъ въ исторіи русской литературы не былъ столь рѣшителенъ, какъ это представлено у него.

П. Бицилли.

Dr. Z. Kobyllinski — Ellis. Das goldene Zeitalter der russischen Poesie. W. A. Joukowski. Seine Persönlichkeit, sein Leben und sein Werk. Verlag F. Schöningh. Paderborn. 1933.

(Л. Кобылинскій — Элліс. Золотой вѣкъ русской поэзіи. В. А. Жуковскій. Его личность, жизнь и творчество. Издание Шенингъ. Падерборнъ. 1933).

Авторъ задумалъ обширный трудъ подъ заглавиемъ «Золотой вѣкъ русской поэзіи»; работа о Жуковскомъ составлять первый томъ; второй будетъ посвященъ Пушкину и его плеядѣ, а третій и послѣдній Лермонтову и исторіи критики «Золотого вѣка». Вышедшая книга о Жуковскомъ представляетъ собой законченное цѣлое; въ ней даются вступленіе къ исторіи великой русской литературы, выясняются ея истоки, опредѣляются предпосылки. Авторъ избѣгъ въ виду читателя иностранца, которому извѣсты только отдельныи вершины русской художественной культуры — Толстой, Достоевскій, Тургеневъ. Показать ему весь горный кряжъ, соединяющій эти вершины, набросать общую картину развитія русского духа и русскаго гenія — такова задача г. Элліса. Бѣзъ «Золотого вѣка» — непонятна позднѣшап «великая литература». Нужно вернуться къ родоначалику русской поэзіи Жуковскому, чтобы почувствовать закономѣрность и самобытность русскаго искусства. Самая значительная особенность духовной Россіи — единство культуры и религіи — дана уже въ Жуковскомъ.

Кобылинскій-Эллісъ посвящаетъ свою книгу Владимиру Соловьеву, полагая, что и въ этомъ литературномъ трудѣ, какъ и въ богословскихъ своихъ работахъ, онъ останется вѣрсъ духу своего великаго учителя.

Методъ автора — биографическій и историко-литературный: жизнь Жуковскаго раздѣлена на четыре периода: соответствен-

по этому и книга распадается на четыре отдельные, построение которых единообразно: сначала излагается биографическая часть (авторъ пользуется любопытнейшимъ материаломъ такъ называемаго Утищскаго сборника, содержащаго много интимныхъ писемъ Жуновскаго и къ Жуковскому. Этотъ богатый источникъ, почти неиспользованный биографами позже, былъ изданъ А. Грудинскимъ въ 1904 году); постъ биографическихъ данныхъ дается литературный анализъ произведеній разбираемаго периода. Это — слабый пунктъ книги. Г. Эллисъ слишкомъ много и подробно пересказываетъ (а пересказъ стиховъ своими словами — вещь никому не интересная) и очень мало анализируетъ. Художественные достоинства произведеній Жуновскаго остаются неясными и для русскаго читателя, а для иностранца и подавно. Можетъ быть синтетический обзоръ цѣлыхъ группъ стихотвореній и большее число хорошихъ немецкихъ переводовъ сдѣлали бы образъ поэта болѣе понятнымъ для немцевъ.

Но эти недостатки искупаются новымъ и вполнѣ личнымъ подходомъ къ Жуновскому. И здесь вліяніе Вл. Соловьева оказалось благороднымъ. Впервые въ литературѣ о Жуновскомъ поставленъ и разрѣшенъ вопросъ о религіозномъ значеніи его творчества, о мистическомъ характерѣ его романтизма и о христіанской философіи его статей. Г. Эллисъ говоритъ объ авторѣ «Свѣтланѣ», какъ о поэте «вѣчно-душевнаго», какъ о пѣвецѣ мистической любви, и христіанскомъ подвижнике. Жуновскій, — у дверей втораго вѣчно толкітся ишие, Жуновскій неутомимый защитникъ русскихъ писателей и опекунъ русской литературы, рыцарь Гроба Господня, борецъ за Церковь и православіе, поэтъ, черезъ отреченіе и самопожертвованіе пришедший къ просвѣтленію и жизни во Христѣ, остыпшій старикъ интуїцій свою вдохновенную мистическую поэму «Агасферъ» — таинъ тихо-сіющій, смиренный и кроткий образъ, нарисованный г. Эллисомъ. Жалко, что религіозный путь Жуновскаго имѣлъ только намѣченіе; это, впрочемъ, вполнѣ понятно, такъ какъ книга написана по-немецки и для немцевъ: углубленіе и расширение этой темы были бы неумѣстны. Но какъ хотѣлось бы, чтобы по этой дорогѣ пошли и другие биографы Жуновскаго. Вѣдь, его религіозно-философская работа (стати и письма) до сихъ поръ еще не опубликована по достоинству. Столь-же мало освѣщенъ вопросъ о его духовномъ вліяніи на дальний ходъ русской литературы (напримѣръ, громадное вліяніе на Гоголя).

Кобылинский-Эллисъ справедливо считаетъ, что наше время — время трагическаго мирового перелома — особенно призвано къ тому, чтобы понять и оценить религіозное «ученіе» Жуновскаго. Поэма «Агасферъ» — «бессмертная лебединая пѣснь умирающаго поэта» — проникнута той «тоской по Христу» — которая питаетъ собой всю великую русскую литературу.

Пора пересмотрѣть религіозныя цѣнности нашей литературы: позитивная критика пыталась убить ихъ заговоромъ молчанія. Теперь онъ снова воскресаютъ.

K. Мочульскій.